

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
ΕΤΟΣ 85
ΤΕΥΧΟΣ 792
ΜΑΡΤΙΟΣ - ΑΠΡΙΛΙΟΣ 2002

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

Βογατσικοῦ 7, 546 22 (ἤ Τ.Θ. 10335, 541 10) Θεσσαλονίκη

ΙΔΡΥΘΗ ΕΝ ΕΤΕΙ 1917
ΥΠΟ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ (†)

ΔΙΕΥΘΥΝΣΙΣ
ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
κ.κ. ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ Β′

ΣΥΝΤΑΞΙΣ
Μ. Πρωτοπρεσβύτερος ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΒΑΚΑΡΟΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΚΟΝΤΑΚΗΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΣΥΝΔΡΟΜΑΙ
ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 5.000 δρχ. ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ: 50 δολλάρια Η.Π.Α.
ΑΞΙΑ ΤΟΜΩΝ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΩΝ ΕΤΩΝ: 6.000 δρχ.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ISSN 1011 - 3010

Χρίστου Κρικώνη
Καθηγητοῦ Α.Π.Θ

Κυριακή τῆς Τυρινῆς
(Εἰλικρινής συγχώρηση-ἀληθής νηστεία -πραγματικοί θησαυροί)

Ἡ Εὐαγγελική περικοπή (Μθ 6,14-21) τῆς Κυριακῆς τῆς Τυρινῆς περιλαμβάνει τρεῖς ἑνότητες, οἱ ὁποῖες ἔχουν ἕνα κεντρικό νόημα: *τή δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ.*

Α' Ἡ πρώτη ἑνότητα, λέγει ὅτι «*ὁ Θεός θά συγχωρήσει τά δικά μας παραπτώματα μόνον ἄν καί ἐμεῖς συγχωρήσουμε τά παραπτώματα τῶν συνανθρώπων μας: ἄν δέ ἐμεῖς δέν τούς τά συγχωρήσουμε οὔτε ὁ πατέρας ὁ οὐράνιος θά συγχωρήσει τά δικά μας παραπτώματα*».

Αὐτά τά λόγια τοῦ Εὐαγγελίου συνδέονται ἄμεσα μέ ἐκεῖνα τῆς Κυριακῆς Προσευχῆς, ὅταν λέγομε «*καί ἄφες ἡμῖν τά ὀφειλήματα ἡμῶν ὡς καί ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν*», καθώς καί μέ ἐκεῖνα τῆς παραβολῆς τοῦ ἀγνώμονος δούλου (Μθ 18, 23-35) στήν ὁποία ὁ Κύριος ἀπευθυνόμενος στόν ἀχάριστο δοῦλο τοῦ λέγει: «*δοῦλε πονηρέ, ἐγώ σοῦ χάρισα ὅλο ἐκεῖνο τό τεράστιο ποσό τοῦ χρέους σου, τῶν μυρίων ταλάντων* (1 τάλ.=6000 χρυσές δραχμές), *ἐπειδή μέ παρεκάλεσες: δέν ἔπρεπε καί ἐσύ νά εὐσπλαγχνισθῆς τόν σύνδουλό σου, ὅπως εὐσπλαγχνίσθηκα ἐγώ ἐσένα; ὄχι νά τοῦ τά χαρίσεις, ἀλλά νά τόν περιμένεις μέχρι νά σοῦ τά ξεπληρώσει;* (ποσό ἀσήμαντο 100 δηνάρια, 1 δηνάριο= περίπου ἕνα σημερινό ἡμερομίσθιο). *Τόσο πολύ ὀργίσθηκε ὁ Κύριος μέ τή συμπεριφορά τοῦ ἀχάριστου αὐτοῦ δούλου, πού τόν παρέδωσε στούς βασανιστές του νά τιμωρηθῆ μέχρι νά ξεπληρώσει ὅσα τοῦ χρεωστοῦσε*». Καί κλείνει τήν

παραβολή αὐτή ὁ Κύριος μέ τά ἴδια λόγια «*Ἔτσι θά κάνει καί σέ σᾶς ὁ ἐπουράνιος πατέρας μας, ἄν ὁ καθένας σας δέν συγχωρήσει τά παραπτώματα τοῦ ἀδελφοῦ του μέ ὅλη τήν καρδιά του καί ὄχι ὑποκριτικά*».

Ἀπό ὅλες τίς παραπάνω εὐαγγελικές περικοπές, βλέπουμε ὅτι ἡ εὐσπλαγχνία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀπάντηση στήν προθυμία τοῦ καθενός μας νά συγχωρήσει τούς συνανθρώπους του. Ἡ συγχώρηση τῶν παραπτωμάτων μας ἀπό τό Θεό ἐξαρτᾶται πάντοτε καί μόνον ἀπό τό ἄν καί ἐμεῖς δίνουμε συγχώρηση σέ ὅσους μᾶς ἔχουν φταίξει. Βασική προϋπόθεση δηλαδή νά δείξει ὁ Θεός τήν εὐσπλαγχνία του σέ μᾶς καί νά μᾶς συγχωρήσει τά παραπτώματα καί ἁμαρτήματά μας εἶναι ἡ δική μας συγχώρηση πρός τούς ἄλλους. Ὅποιος δέν ἔχει ποτέ συγχωρήσει στή ζωή του ὀφείλει νά ἐπισκεφθῆ καί νά συμβουλευθῆ ψυχίατρο γιά νά τοῦ ἐξηγήσει τήν προέλευση τῶν ψυχώσεων, τῶν νευρώσεων καί τῶν πλεγμάτων πού συχνά παρατηροῦνται στήν περίεργη ζωή καί συμπεριφορά κάποιων ἀνθρώπων. Ἡ συγγνώμη καί ἡ συγχώρηση, ἐκτός ἀπό τήν βαθειά ἀνακούφιση, δίδει καί ἐσωτερική ἠρεμία καί ἐλευθερία.

Ὁ Κύριος μέ τά παραπάνω λόγια του τονίζει ὅτι ἀπαραίτητη ἀλλά καί κατεπείγουσα προτεραιότητα γιά τήν σωτηρία μας εἶναι ἡ μετάνοιά μας καί ἡ συνδιαλλαγή μας μέ τούς συνανθρώπους μας, τούς γείτονες, τούς πρώην φίλους, τούς συγγενεῖς, τά παιδιά, τούς συζύγους καί ὕστερα ἔρχονται ὅλα τά ἄλλα ἀναγκαῖα (Μθ 5,23-24) «*ἄφες τό δῶρον... καί συνδιαλλάγηθι*».

Ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος, ἀναφερόμενος στά λόγια αὐτά λέγει ὅτι ὁ Κύριος «*θεωρεῖ ἀπαραίτητα καί ἐπάνω ἀπ' ὅλα τήν ἀνάγκη τῆς καταλλαγῆς*». Καί μόνο μέ τήν καταλλαγή καί συμφιλίωση μέ ὅσους μᾶς ἔβλαψαν εἶναι δυνατόν νά τακτοποιήσουμε τίς διαφορές μας μέ τούς συνανθρώπους μας.

Ἡ συνδιαλλαγή καί ἀλληλοσυγχώρηση πρέπει λέγει ὁ Κύριος νά γίνει ἀμέσως καί ἐπειγόντως, γιατί γι' αὐτήν θά μᾶς ζητήσει εὐθύνες: σχετικά λέγει: «*ἔχεις διαφορές μέ τόν ἀντίδικό σου, τότε συμφιλιώσου τό γρηγορότερο μαζί του. Γιατί εἶναι φοβερό νά ἐμφανισθῆς ἐνώπιον τοῦ δίκαιου κριτοῦ, τοῦ Θεοῦ πρίν συμφιλιωθῆς μέ ὅσους ἀδίκησες καί*

σέ ἀδίκησαν (Μθ 5, 23-26).

Ἄν φροντίζομε νά τακτοποιοῦμε τίς ὁποιεσδήποτε ἐκκρεμεῖς οἰκονομικές διαφορές καί ὀφειλές μας τό γρηγορότερο γιά νά ἀποφύγουμε τίς προβλεπόμενες συνέπειες τοῦ νόμου καί νά αἰσθανόμεθα ἥσυχοι, δέν θά πρέπει πολύ περισσότερο νά ἐνδιαφερόμεθα γιά τήν τακτοποίηση τῶν ὁποιωνδήποτε διαφορῶν καί παραλείψεών μας μέ τούς συνανθρώπους μας; Γιατί σέ ἄλλους δημιουργήσαμε προβλήματα, ἴσως ἀπό ἀμέλεια: σέ ἄλλους προκαλέσαμε πικρίες, ἴσως ἀπό παραλείψεις: σέ ἄλλους προξενήσαμε στενοχώριες καί λύπες, ἴσως ἀπό ἀπροσεξία: σέ ἄλλους κάναμε βλάβες στή σωματική ὑγεία τους, ἴσως ἀπό ἐπιπολαιότητα καί σέ ἄλλους γίναμε πρόξενοι δυσάρεστων καταστάσεων ἀπό διάφορους λόγους. Γιά ὅλα αὐτά ὀφείλουμε νά ἀναγνωρίσουμε τά λάθη μας, νά ἀναλάβουμε τίς εὐθύνες μας, νά τακτοποιήσουμε τίς ὀφειλές καί ἠθικές ὑποχρεώσεις μας πρός τούς ἄλλους καί νά μή διστάζουμε νά παραδεχθοῦμε τά λάθη μας. Μερικές φορές ἀποφεύγουμε τίς εὐθύνες μας ἀπό φόβο ἤ καί ἄλλους λόγους λέγοντες: *«δέν φταίω ἐγώ... μέ προκάλεσαν!» δέν εὐθύνομαι ἐγώ... ἔχω τήν συνείδησή μου ἥσυχη»* καί ἄλλα παρόμοια. Ὅμως οἱ εὐθύνες μας μένουν καί θά λογοδοτήσουμε γι᾿ αὐτές. Ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ, ἀλλά καί τό συμφέρον τῆς σωτηρίας τῶν ψυχῶν μας ἀπαιτοῦν νά κάνουμε ἀμέσως ὅ,τι ἐξαρτᾶται ἀπό μᾶς καί νά τακτοποιήσουμε κάθε ἀνοιχτό λογαριασμό μέ τούς ἄλλους, πού εἶναι μιά ἀνοιχτή πληγή. Πρέπει ἐπειγόντως νά κλείσουμε κάθε ἐκκρεμότητα μέ τούς ἄλλους μέ συνδιαλλαγή καί συγχώρηση. Καί πρέπει νά γίνει αὐτό ἀμέσως, γιατί συμβαίνει πολλοί χριστιανοί νά μήν προλάβουν νά συμφιλιωθοῦν μεταξύ τους, νά μήν ἀλληλοσυγχωρηθοῦν ἀδέλφια μεταξύ τους, γονεῖς μέ τά παιδιά τους, σύζυγοι, πρώην φίλοι καί παλαιοί συνεργάτες καί νά μένουν χωρισμένοι καί ἐχθροί μέχρι τό θάνατο. Πιθανόν ἀφήνοντας τήν ἔχθρα καί τίς διαφορές νά συνεχίζονται καί μετά τό θάνατό τους.

Ἔτσι ὅμως τό μόνο πού κατάφεραν ἦταν νά μείνουν παρέα μόνο μέ τήν ἔχθρα καί τήν κακία, χωρισμένοι ὅμως ἀπό τό Θεό. Γι᾿ αὐτό λοιπόν, πρίν μᾶς προλάβει ὁ θάνατος, νά ἐπιδιώξουμε ἐπειγόντως, ὄχι αὔριο, σήμερα, ἀπόψε κιόλας,

νά συμφιλιωθοῦμε καί νά συγχωρήσουμε ὅσους μᾶς ἔφταιξαν, δείχνοντας ἔτσι μέ τήν εἰλικρινῆ μετάνοιά μας, στό μυστήριο τῆς ἐξομολογήσεως, ὅτι ἐλπίζομε καί στή δική μας συγχώρηση ἀπό τό φιλάνθρωπο Θεό, ὁ ὁποῖος ὅπως εἶναι φιλεύσπλαγχνος καί ἀφάνταστα ἐπιεικής καί συγχωρητικός γιά τούς μετανοοῦντας εἶναι ταυτόχρονα δίκαιος καί αὐστηρός κριτής καί τιμωρός στούς ἀσυμφιλίωτους καί ἀδιάλλακτους. Ἔχομε τή δύναμη νά συγχωροῦμε μόνο ὅταν ἔχομε σωστή σχέση μέ τό Θεό, σχέση εἰλικρίνειας καί εὐθύτητας καί ὄχι ὑποκριτική. Μόνο δηλαδή ὅταν κατανοήσουμε ἀπόλυτα τό μέγεθος τῆς εὐσπλαγχνίας καί τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι ἡ συγχώρηση τῶν παραπτωμάτων τῶν συνανθρώπων μας συνδέεται μέ τήν ἀγάπη καί εὐσπλαγχνία τοῦ Θεοῦ νά συγχωρήσει τά δικά μας παραπτώματα.

Πράγματι, δέν ὑπάρχει βαθύτερη θεολογική ἀλήθεια ἀπό αὐτήν ἡ ὁποία μᾶς ὁδηγεῖ στό μυστήριο τῆς σωτηρίας. Ὅταν συγχωροῦμε τούς ἄλλους, συνειδητοποιοῦμε ἀλλά καί ἀποκτοῦμε τή θεία συγχώρηση καί προπαντός τήν σωτηρία μας. Σωζόμενοι ἐμεῖς σώζομε τούς ἄλλους, ἀλλά καί σώζοντες ἄλλους, σωζόμεθα: μέ τόν τρόπο αὐτό, εἴμαστε, ὡς ἀνθρώπινο γένος, ἀλληλέγγυοι.

Ἀπό τή μικρή αὐτή εὐαγγελική περικοπή, πού διδάσκει νά συγχωροῦμε τά παραπτώματα τῶν συνανθρώπων μας γιά νά συγχωρήσει καί ἐμᾶς ὁ οὐράνιος πατέρας μας, προέρχεται ἡ παλαιά καί πολύ ὡραία παράδοση νά γίνεται μεταξύ τῶν πιστῶν συγχώρηση κατά τόν ἑσπερινό τῆς Κυριακῆς καί νά λαμβάνεται ἡ συγχώρηση ἀπό τά χέρια τοῦ Ἀρχιερέως, τοῦ κλήρου καί τοῦ λαοῦ, ἀλλά καί ἡ ἀλληλοσυγχώρηση τῶν μελῶν κάθε οἰκογενείας καί τῶν συγγενῶν καί ἄλλων.

Β΄ Ἡ δεύτερη ἑνότητα ἀναφέρεται στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο πρέπει νά γίνεται ἡ ἀληθινή *νηστεία*, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἐκδήλωση εἰλικρινοῦς μετάνοιας καί συντριβῆς τῆς ψυχῆς καί συνδέεται ἄμεσα μέ τήν προσευχή, στήν ὁποία δίνει δύναμη: συνδέεται ὅμως στενά καί μέ τήν ὑποκρισία. Συγκεκριμένα, στήν εὐαγγελική περικοπή λέγει ὁ Κύριος «*ὅταν νηστεύετε νά μή γίνεσθε σκυθρωποί-κατσούφηδες, ὅπως οἱ ὑποκριτές πού παραμορφώνουν τό πρόσωπό τους γιά νά δείξουν στούς ἀνθρώπους πώς νηστεύουν... Ἐσύ,*

ἀντίθετα, ὅταν νηστεύεις νά περιοποιεῖσαι τά μαλλιά σου καί νά νίβεις τό πρόσωπό σου γιά νά μή φανεῖς στούς ἀνθρώπους ὅτι νηστεύεις, ἀλλά στόν Οὐράνιο πατέρα, πού βλέπει τίς κρυφές πράξεις καί αὐτός πού βλέπει (καί ξέρει ὅλες) *τίς κρυφές πράξεις, θά σοῦ τό ἀνταποδώσει φανερά»* (Μθ 6, 16-18).

Ὡς γνωστόν, ἡ νηστεία ὑπάρχει ὡς θεσμός σέ ὅλες τίς θρησκεῖες τοῦ κόσμου καί ἀποβλέπει στήν σωματική ἄσκηση καί στήν ψυχική κάθαρση καί ἱκεσία.

Ἡ χριστιανική θρησκεία υἱοθέτησε τό θεσμό τῆς νηστείας ἀπό τήν Π. Διαθήκη ὡς μέσο ψυχοσωματικῆς ἄσκησης καί πνευματικῆς προόδου τῶν πιστῶν καί ὄχι ὡς αὐτοσκοπό. Τό γενικότερο νόημα καί ἡ χρησιμότητα τῆς νηστείας εἶναι νά ἐκφράσει τήν ταπείνωση στό Θεό, σέ συνδυασμό πάντοτε ἄμεσα μέ τήν προσευχή (Λευϊτ. 16, 29-31, τέτοιες περιπτώσεις ἀναφέρονται πολλές στήν Π. Διαθήκη) ἤ νά παρακαλέσει τή θεία χάρη γιά ἐκπλήρωση κάποιας ἀποστολῆς (Πρξ. 13, 2 ἑ. κλπ). Πάντως σ᾽ ὅλες τίς περιπτώσεις ἡ νηστεία πρέπει νά γίνεται μέ θερμή πίστη καί βαθειά ταπείνωση γιά νά δεχθῆ τή χάρη τοῦ Θεοῦ. Γιά νά εἶναι ἀρεστή καί εὐπρόσδεκτη ἀπό τό Θεό ἡ ἀληθινή νηστεία πρέπει νά συνδέεται μέ τήν ἀγάπη γιά τόν συνάνθρωπο, τήν ἐλεημοσύνη γιά τόν πάσχοντα, τή θερμή προσευχή, τήν ἐξομολόγηση καί τή θεία Κοινωνία. Καί μάλιστα ὁ Κύριος συνιστᾶ νά γίνεται ἡ νηστεία μέ ἀπόλυτη διακριτικότητα, ἄκρα ταπείνωση καί νά εἶναι γνωστή μόνο στό Θεό, ὁ ὁποῖος βλέπει καί γνωρίζει ὅλα «τά κρυφά».

Τήν νηστεία καθιέρωσε ἡ Ἐκκλησία μας ἀπό τά πρῶτα χρόνια τῆς συστάσεώς μας καί καθόρισε νά γίνεται κάθε Τετάρτη καί Παρασκευή. Ἀπό τίς ἀρχές τοῦ 4ου αἰώνα, ὅταν ἡ Α΄ Οἰκουμενική Σύνοδος(325) διά τοῦ 5ου κανόνος της ἀναφέρεται στήν νηστεία ὡς καθιερωμένο θεσμό, ἄρχισαν νά διαμορφώνονται οἱ τρεῖς μεγάλες νηστεῖες, τῆς Μ. Τεσσαρακοστῆς (πρίν ἀπό τό Πάσχα), τῶν Χριστουγέννων, καί ἀργότερα τοῦ Δεκαπενταύγουστου καί τῶν Ἀποστόλων. Ἡ νηστεία τῆς Μ. Τεσσαρακοστῆς εἶναι ἡ ἀρχαιότερη, μνημονευόμενη ἤδη ἀπό τούς ἀποστολικούς χρόνους καί λέγεται «Μεγάλη» ὄχι μόνο γιά τό μῆκος της, ἀλλά κυρίως λόγω τῆς μεγάλης σημασίας της γιά τήν ἀνάμνηση τῶν πα-

θῶν τοῦ Κυρίου καί ὡς περίοδος προπαρασκευῆς τῶν πιστῶν γιά τήν ἑορτή τοῦ Πάσχα: λέγεται «Τεσσαρακοστή» γιά τό σύνολο τῶν ἡμερῶν πού περιλαμβάνει ἀπό τήν καθαρά Δευτέρα ἕως τήν Παρασκευή πρό τοῦ Λαζάρου. Ἡ νηστεία τῆς Μ. ἑβδομάδος εἶναι ἰδιαίτερη καί δέν περιλαμβάνεται σ' αὐτήν. Πρίν ἀπό τήν καθαρά Δευτέρα προηγοῦνται τρεῖς ἑβδομάδες τοῦ Τριωδίου, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν προπαρασκευαστική περίοδο τῆς Μ. Τεσσαρακοστῆς. Τήν *πρώτη* Κυριακή τοῦ Τριωδίου, ἀναγιγνώσκεται ἡ εὐαγγελική περικοπή (Λκ 18,10-14) τῆς παραβολῆς τοῦ Τελώνου καί Φαρισαίου, ἡ ὁποία διδάσκει τήν βασική ἀρετή τῆς ταπεινοφροσύνης, ἡ ὁποία δικαιώνει τόν κάθε ἁμαρτωλό ἄνθρωπο. Τήν *δευτέρα* Κυριακή τοῦ Τριωδίου, ἀναγιγνώσκεται ἡ εὐαγγελική περικοπή (Λκ. 15, 11-32) τῆς παραβολῆς τοῦ Ἀσώτου, ἡ ὁποία διδάσκει τήν ὑπέροχον ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καί τήν συγχώρηση τοῦ εἰλικρινῶς μετανοοῦντος καί τονίζει τή μεγάλη σημασία τῆς μετανοίας. Τήν *τρίτη* Κυριακή τοῦ Τριωδίου, τῶν Ἀπόκρεω, ἀναγιγνώσκεται ἡ εὐαγγελική περικοπή (Μθ 25, 31-40) τῆς μελλούσης Κρίσεως, ἡ ὁποία ὑπενθυμίζει ὅτι ὁ Χριστός εἶναι τό «τέλος» τῆς ἱστορίας ὄχι μόνον ὡς σωτήρ, ἀλλά καί ὡς κριτής «*ζώντων τε καί τεθνεώντων*» διδάσκει τήν φιλανθρωπία πρός τούς πάσχοντες. Νά σημειωθῆ ὅτι τό πρό τῆς Κυριακῆς αὐτῆς Σάββατον-ὀνομαζόμενον ψυχοσάββατον-τελεῖται μνημόσυνον ὅλων τῶν κεκοιμημένων. Καί τέλος, τήν *τετάρτη* Κυριακή, τήν τελευταία τῶν Ἀπόκρεω Κυριακή τῆς Τυροφάγου, ἡ ὁποία ὑπενθυμίζει τό γεγονός τῆς πτώσεως καί ἐξώσεως ἀπό τόν Παράδεισο -τόν χωρισμό δηλαδή τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τή χάρη τοῦ Θεοῦ- καί τονίζει τήν ἀναγκαιότητα τῆς πνευματικῆς ζωῆς. Κατ' αὐτήν, (καταλύονται μόνο γαλακτερά, τυρί-αὐγά, ὄχι ὅμως κρεατικά γιά νά εἰσέλθουν οἱ πιστοί σιγά-σιγά στήν αὐστηρή νηστεία), ἀναγιγνώσκεται ἡ εὐαγγελική περικοπή (Μθ 6, 14-21), ἡ ὁποία διδάσκει α) τήν ἐπιβεβλημένη ἀλληλοσυγχώρηση καί καταλλαγή μεταξύ τῶν πιστῶν, (κληρικῶν καί λαϊκῶν), γιά νά συγχωρήσει καί ἐμᾶς ὁ οὐράνιος πατήρ, μέ τόν κατανυκτικό ἑσπερινό. β) τήν ἀληθῆ νηστεία καί γ) τήν ἀποφυγή τῶν ἐπιγείων θησαυρῶν καί ἐπιδίωξη τῶν πνευματικῶν καί οὐρανίων. Ἔτσι κατά τίς τρεῖς αὐτές ἑβδομάδες, πρό τῆς

Μ. Τεσσαρακοστῆς, οἱ πιστοί προετοιμάζονται γιά τό πνευματικό στάδιο τῆς Μ. Τεσσαρακοστῆς, τῆς πνευματικῆς ἀνασυγκρότησης γιά τό μεγάλο καί σωτήριο γεγονός τῆς Ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου.

Οἱ Κυριακές τῆς Μ. Τεσσαρακοστῆς, ἔχουν καί ἱστορικό περιεχόμενο, συνδεόμενες μέ ἱστορικά γεγονότα, τά ὁποῖα ἐνισχύουν τόν πνευματικό ἀγώνα τῶν πιστῶν.

Ἔτσι ἡ *πρώτη Κυριακή - τῆς Ὀρθοδοξίας*- διασώζει τό ἱστορικό γεγονός τοῦ θριάμβου τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως ἔναντι τῶν αἱρετικῶν εἰκονομάχων (843), ἀλλά καί τόν τρόπον ὑπάρξεως, πού μπορεῖ νά ὁδηγήσει στή θέωση.

Ἡ *δεύτερη Κυριακή*, μνήμης τοῦ *Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ*, θεωρεῖται ὡς προέκταση τῆς Κυριακῆς τῆς Ὀρθοδοξίας καί ἀναφέρεται στή νίκη τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἔναντι τῆς παραποιήσεώς της ἀπό τούς δυτικούς (Βαρλαάμ Καλαβρό).

Τήν *τρίτη Κυριακή τῆς Σταυροπροσκυνήσεως*, στό μέσον τῆς Μ. Τεσσαρακοστῆς, ἀνυψώνεται ὁ Τίμιος Σταυρός, ὡς νικηφόρο τρόπαιο τῆς Ἐκκλησίας κατά τῶν δαιμονικῶν δυνάμεων, ἀλλά καί ὡς σύμβολο ἐνισχυτικό τοῦ πνευματικοῦ ἀγῶνος τῶν πιστῶν. Ὡς πρότυπο δέ πνευματικῆς ζωῆς καί «προστασία τῶν πιστῶν» προβάλλεται, «ἀνυψώνεται», παράλληλα, μαζί μέ τόν Σταυρό καί ἡ Ὑπεραγία Θεοτόκος, πρός τήν ὁποία ψάλλεται ὁ «Ἀκάθιστος Ὕμνος», τμηματικά τίς τέσσερεις πρῶτες Παρασκευές, (καί ὁλόκληρος τόν Ὄρθρο τοῦ Σαββάτου τῆς Ε΄ ἑβδομάδος).

Οἱ ἑπόμενες δύο Κυριακές (Δ΄ Ε΄) ἀφιερώνονται σέ δύο ἀσκητικές μορφές, ὡς πρότυπα ἀσκήσεως καί μετανοίας, τόν ὅσιο Ἰωάννη, συγγραφέα τῆς «*Κλίμακος*», Δ΄ Κυριακή καί τή Μαρία τήν Αἰγυπτία, Ε΄ Κυριακή. Μέ τήν προβολή, τῆς κατά Χριστόν ἀρετῆς καί ἀσκήσεως αὐτῶν τῶν μεγάλων ἀσκητικῶν μορφῶν, ἡ Ἐκκλησία καταδεικνύει τή δυνατότητα τῆς εἰλικρινοῦς μετανοίας τῶν πιστῶν καί τούς ἐνθαρρύνει στόν πνευματικό ἀγώνα τῆς περιόδου αὐτῆς μέ τά παραπάνω ὑποδείγματα ἀρετῆς.

Τό Σάββατο, πρό τῶν Βαΐων καί τήν *ἀνάστασιν τοῦ Λαζάρου*, ἡ Ἐκκλησία μας προτυπώνει «*τήν κοινήν ἀνάστασιν*» καί τήν *Κυριακήν τῶν Βαΐων*, φανερώνει τήν πνευματική οὐσία τῆς «*Βασιλείας*» τοῦ Χριστοῦ, πού συνίσταται

στήν ἀποκάλυψη τῆς ἀγάπης καί κενώσεώς του μέ τά πάθη καί τόν ἑκούσιο θάνατό του.

Τέλος τήν *Μ. Ἑβδομάδα*, ἀνακεφαλαιώνεται ὅλη ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία, ἡ δημιουργία, ἡ πτώση καί κυρίως ἡ θεία Οἰκονομία ὡς ἀναδημιουργία τοῦ κτιστοῦ. Τήν ἑβδομάδα αὐτή μέ τό περιεχόμενο τῶν ἀκολουθιῶν ἡ Ἐκκλησία μας συγκεφαλαιώνει τήν τραγική ἀποτυχία τοῦ ἀνθρώπου καί τήν ἐν Χριστῷ σωτηρία, ὡς ἀνάσταση καί «ἐν Χριστῷ» ἀποκατάστασή του.

Ἡ ἀληθινή νηστεία, ὅπως τονίσθηκε ἀπό τούς πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, δέν εἶναι μόνο ἀποχή ἀπό κάποιες τροφές (κρέας, ψάρια, γαλακτομικά, αὐγά, κρασί, λάδι), ἀλλά κυρίως καί προπαντός ἀποφυγή κάθε ἁμαρτίας, «*νηστεύοντες σωματικῶς, νηστεύσωμεν καί πνευματικῶς*». Σχετικά ὁ Μ. Βασίλειος ἀναφέρει: «*νηστεία ἀληθής ἡ τῶν κακῶν ἀλλοτρίωσις, ἐγκράτεια γλώσσης θυμοῦ ἀποχή ... καί πάσης ἀδικίας*»· ὁ δέ Ἰωάννης Χρυσόστομος «*νηστείαν ἀληθῆ λέγω οὐ τήν τῶν βρωμάτων ἀποχήν μόνον, ἀλλά καί τήν τῶν ἁμαρτημάτων*» καί ἀκόμη «ὅτι ὑπάρχουν ἄνθρωποι πού παριστάνουν στούς ἄλλους ὑποκριτικά ὅτι νηστεύουν ἤ πού συνιστοῦν στούς ἄλλους νά νηστεύουν, χωρίς οἱ ἴδιοι νά νηστεύουν».

Πάντως ἕνας ὑγιής χριστιανός μπορεῖ καί πρέπει νά νηστεύει ὅλη τήν Τεσσαρακοστή, τρώγοντας μόνο λαδερά, πλήν τῆς Τετάρτης - Παρασκευῆς, ἐκτός καί ἄν «*δι᾽ ἀσθένειαν σωματικήν ἐμποδίζοιτο*», γράφει ὁ *69ος ἀποστολικός κανών*. Τότε μπορεῖ κάποιος νά κάνει χαλαρότερη ἐφαρμογή τῆς νηστείας, ἀνάλογα πάντοτε μέ τήν ἀσθένεια, τήν ἡλικία καί τίς συνθῆκες ζωῆς καί ἐργασίας του καί σέ συνεννόηση καί σύμφωνη γνώμη τοῦ πνευματικοῦ του.

Ἡ νηστεία, ὅπως ἀναφέρεται στήν εὐαγγελική περικοπή, συνδέεται ἀπό τόν Κύριο ἄμεσα μέ τήν ὑποκρισία, τήν ὁποία καί καυτηριάζει μέ δριμύτητα καί γιά τήν ὁποία χρησιμοποιεῖ αὐστηρή γλώσσα. Ἡ δύναμη τῆς ὑποκρισίας εἶναι φοβερή τόσο γι᾽ αὐτόν πού τήν ζεῖ ὅσο γι᾽ αὐτούς πού τήν ὑφίστανται, εἶναι ἀκόμη καί ἐπικίνδυνη γιατί ὁ ὑποκριτής θέλει νά φανεῖ στούς ἄλλους τέτοιος πού δέν εἶναι στήν πραγματικότητα. Γι᾽ αὐτό καί θεωρεῖται βαρύτατο ἁμάρτημα πού ἐπιφέρει τή θεία τιμωρία: ἄς θυμηθοῦμε σχε-

τικά τά *«οὐαί» τῶν «Γραμματεων και Φαρισαίων ὑποκριτῶν»* τοῦ Κυριου κατα την Μ. Δευτερα (Μθ 23, 13-23).

Ἡ ὑποκρισια-βαρεια ἁμαρτια-, εἶναι συχνο φαινομενο καί τη συναντοῦμε στην καθημερινη μας ζωη με διαφορες μορφές και στα πιο ἀνελπιστα προσωπα.

Βασικα χαρακτηριστικα γνωρισματα τῆς ὑποκρισιας εἶναι:

α) *ὁ ἐγωϊσμος, ἡ φιλοδοξια, ἡ ἐπιδειξη.* Οἱ ἀνθρωποι πού ὑποκρινονται, οἱ ὑποκριτες, κανουν ὁ,τιδηποτε μποροῦν για να «φανοῦν» στους *ἀλλους* (Μθ. 6, 16), να προβαλλουν τον ἑαυτον τους και να ἐπιτυχουν την ἀναγνωριση και τη διακριση, ἀποβλεποντας ἐτσι στη διαφημιση και τον ἐπαινο τῶν ἀνθρωπων. Ὅμως το φαινομενο αὐτο εἶναι ἀντιχριστιανικο, γιατι το Εὐαγγελιο μᾶς διδασκει την ταπεινωση.

β) *Ἡ διπλη ζωη.* Οἱ ὑποκριτες παρουσιαζουν ἑνα προσωπο που δεν εἶναι στην πραγματικοτητα, ἐμφανιζονται ὡς ἐναρετοι, εὐσεβεῖς, δικαιοι, ἐνῶ κρυβουν την ἀσεβεια τους, τις ἀδικιες τους. Ὁ ὑποκριτης εἶναι ἑνας, κατα καποιο τροπο, ἠθοποιος, ὁ ὁποῖος ὑποδυεται και παιζει καποιο ρολο πού δέν εἶναι στην πραγματικοτητα. Και ὅπως για τον ἠθοποιό οἱ θεατες ξερουν ἀπο πριν ὅτι ὑποκρινεται και παριστανει ἀλλον και δεν εἶναι ἀληθινα αὐτος που ἐμφανιζεται. Ὁ κοσμος ὁμως διακρινει τον ὑποκριτη για τη διπλη ζωή πού κανει και δεν ξεγελιεται ἀπο την ἐξωτερικη ἐμφανιση και συμπεριφορα του· τον ξερουν ὅτι κανει ἀλλη ζωη για τόν ἑαυτο του και ἀλλη ἐμφανιζει γιά τους ἀλλους ἀνθρωπους και την κοινωνια μεσα στην ὁποια ζεῖ, με διαφορα ἐξωτερικα προσχηματα.

Χαρακτηριστικα, ὁ Κυριος λεγει γι᾽ αὐτους *«Λεγουσι καί οὐ ποιοῦσι»* ἢ *«ποιοῦσι προς το θεαθῆναι τοῖς ἀνθρωποις»* (Μθ 23,3-5). Ἡ ζωη τῶν ὑποκριτῶν εἶναι μια καθαρη ἀπατη με συνεπειες για τους ἀλλους με τους ὁποιους συναναστρεφονται, χωρις να μπορεῖ ὁ νομος να τους συλλαβει παντοτε γι᾽ αὐτήν τήν ἀπάτη.

γ) *Εἶναι θεομπαῖκτες*, οἱ ὑποκριτες προκειμενου να ἱκανοποιησουν τον ἐγωϊσμο τους οὔτε τους ἀνθρωπους ἐντρεπονται, ἀφοῦ προσπαθοῦν να τους ἐξαπατησουν με προσχηματα, την ψευτικη ἐμφανιση και ἀπατηλη συμπεριφορα τους, ἀλλα οὔτε το Θεο φοβοῦνται, τον ὁποῖον, οἱ δυ-

στυχεῖς, χρησιμοποιοῦν ὡς μέσο γιά νά ἐπιτύχουν τόν σκοπό τους. Ὡς θεομπαῖχτες δέν σέβονται τά ἱερά καί ὅσια τῆς πίστεώς μας, τά ὁποῖα ἐμπαίζουν καί βεβηλώνουν. Καπηλεύονται τήν δῆθεν εὐσέβειά τους, πού δέν εἶναι βιωματική, ἔκφραση ἐσωτερικῆς ζωῆς, ἀλλά ἀπατηλή καί συχνά, οἱ ἄφρονες, «ἐκμεταλλεύονται» τό Θεό καί τήν πίστη πρός αὐτόν. Δέν διστάζουν ἀκόμη καί τό θυσιαστήριο νά βεβηλώνουν, γενόμενοι κληρικοί, κήρυκες τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ καί διάκονοι τῆς Ἐκκλησίας. Φέρνουν τό Νόμο τοῦ Θεοῦ στά δικά τους μέτρα, νά τόν προσαρμόζουν στά προσωπικά τους συμφέροντα, πάθη καί ἀδυναμίες.

δ) *Εἶναι ἄδικοι καί ἀντιφατικοί*, οἱ ὑποκριτές δέν κρίνουν τίς πράξεις καί τή συμπεριφορά τῶν ἄλλων μέ τά ἴδια κριτήρια καί μέ ἀντικειμενικό τρόπο. Οἱ κρίσεις τους ἐξαρτῶνται κάθε φορά ἀπό τό κατά πόσον ἱκανοποιεῖται ὁ ἐγωϊσμός τους καί ἐξυπηρετοῦνται τά ἀτομικά τους συμφέροντα. Ὅταν πρόκειται νά κρίνουν τούς ἄλλους, λεπτολογοῦν τό καθετί τῶν ἄλλων, μέ τρόπο σχολαστικότατο καί ἀνάλογα, μεγαλοποιοῦν τά μικρά καί ἀσήμαντα ἤ μικραίνουν τά μεγάλα καί σημαντικά «*διϋλίζουν τόν κώνωπα καί καταπίνουν τήν κάμηλον*» (Μθ 23, 24).

Ἔτσι, βλέπομε ὅτι στόν κόσμο, τήν κοινωνία μέσα στήν ὁποία ζοῦμε, ἐπικρατεῖ ἡ ὑποκρισία, ἡ μάσκα καί τό θέατρο. Ἄλλοι παρουσιάζονται ὅπως εἶναι, ἄλλοι μετεμφιεσμένοι μέ μάσκες ὑποκρισίας, μέ τεχνητά μασκαρέματα. Ὅμως, θά ἔλθει ἡ ὥρα τῆς δικαίας κρίσεως ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καί οἱ μάσκες θά πέσουν καί τότε θά ἀποκαλυφθοῦν τά πραγματικά πρόσωπα καί θά φανεῖ ἡ ψυχή γυμνή, ὅπως εἶναι, καί τότε ὁ δικαιοκρίτης Θεός - πού δέν ἐξαπατᾶται - θά απονείμει στόν καθένα δικαιοσύνη κατά τά ἔργα του.

Δυστυχῶς, τίς ἡμέρες αὐτές, ἀντίθετα ἀπ᾽ ὅ,τι θά περίμενε κανείς, ἡμέρες κατανύξεως, μετανοίας καί περισυλλογῆς, ἐπικρατοῦν σέ κάποιες περιοχές κάποια εἰδωλολατρικά ἔθιμα καί φαινόμενα μέ ὀργιαστικούς χορούς καί ἔξαλλες διασκεδάσεις, μετεμφιεσμένοι μέ πολύχρωμες καί φανταχτερές ἐνδυμασίες καί μασκαρεμένοι μέ ὑποκριτικές μάσκες. Παντοῦ, μασκάρεμα καί ὑποκρισία. Ὁ Καρνάβαλος δέν εἶναι ἄσχετος μέ τό πρόβλημα τῆς ὑποκρισίας, ἀντιθέτως εἶναι φαινόμενο τραγικό, πού ἐπιζητεῖ τή λύτρωση ἀπό τήν

ὑποκρισία καί ἀπελευθέρωση ἀπό τίς διάφορες προσωπίδες: ἐπιδιώκει νά μεταμορφωθῆ ἀπό ὅ,τι ἀπωθημένο ὑπάρχει μέσα στό ὑποσυνείδητο πού τόν καταπιέζει καί ζητεῖ τήν ἀπαλλαγή καί ἐλευθερία ἐκεῖ πού δέν ὑπάρχει. Ὅλα αὐτά τά φαινόμενα εἶναι ἀσυμβίβαστα μέ τό πνεῦμα τῆς περιόδου πού διανύομε καί ἀλλοιώνουν τόν χαρακτῆρα τῆς Μ. Τεσσαρακοστῆς.

Τώρα διανύομε τήν περίοδο τῆς Μ. Τεσσαρακοστῆς, στό τέλος τῆς ὁποίας μᾶς περιμένει τό θαῦμα τῆς Ἀναστάσεως, τό σημαντικότερο σημεῖο τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, τῆς Ἐκκλησίας μας.

Ἄς πορευθοῦμε πρός τό σωτήριο αὐτό ὅραμα ὄχι ἀσυγχώρητοι μεταξύ μας, ἀλλά συγχωροῦντες, ὄχι νηστεύοντες μόνον ἀπό κρέας καί λάδι, ἀλλά ἀπό κακίες, ἀδικίες, συκοφαντίες, ἁμαρτίες, ὄχι ὑποκριτικά ἀλλά γνήσια, ἀληθινά· συνδυάζοντες τήν ἀποφυγή τῶν τροφων μέ τήν ἀποφυγή τῶν κακιῶν, ἐπιτυγχάνομε τήν ἀληθῆ νηστεία.

Γ΄. *Ἡ τρίτη ἑνότητα*, μέ τήν ὁποία κατακλείεται ἡ εὐαγγελική περικοπή, ἀναφέρεται στό θέμα τοῦ θησαυρισμοῦ, ὅπου ὁ Κύριος τονίζει τόν πρόσκαιρο καί φθαρτό χαρακτῆρα τῶν ἐπιγείων ἀγαθῶν σέ ἀντίθεση μέ τήν αἰωνιότητα καί σταθερότητα τῶν οὐρανίων ἀγαθων. Διότι τά ἀγαθά, οἱ θησαυροί, τοῦ παρόντος κόσμου φθείρονται, ὀξειδώνονται καί ἁρπάζονται ἀπό τούς κλέφτες καί διαρρῆκτες, ἐνῶ τά οὐράνια ἀγαθά, οἱ πνευματικοί θησαυροί, δέν διατρέχουν κανένα ἀπό τούς παραπάνω κινδύνους, οὔτε ἀπό τή φθορά, οὔτε ἀπό τή σκουριά, οὔτε ἀπό τούς κλέφτες. Τέτοιοι θησαυροί εἶναι τά ἔργα ἀγάπης πρός τούς ἄλλους καί κοινωνικῆς φιλανθρωπίας καί φιλαληλίας, τά ὁποια εἶναι ἔργα εὐσεβείας καί ἀνταποκρίνονται στή δικαιοσύνη καί εὐσπλαγχνία τοῦ Θεοῦ.

Ὁ Κύριος ἀναφερόμενος στούς θησαυρούς δίνει ἄλλο νόημα καί δέν ἀναφέρεται στίς ἠθικές πράξεις τόσο, ὅσο στήν πίστη ὡς βάση καί πηγή τῶν πράξεων. Τό μεγάλο πρόβλημα τῶν ἀνθρώπων δέν εἶναι οἱ πράξεις καί ἡ ἠθική διαγωγή τους μόνον, ἀλλά ἡ τοποθέτηση τῆς καρδιᾶς τους, ἡ πίστη τους ἀπό τήν ὁποίαν πηγάζει ἡ ἠθική τους συμπεριφορά.Δέν ἐνδιαφέρει τόν Κύριον τόσο. Ἡ τήρηση τῶν ἠθικῶν

ἐντολῶν, οἱ ὁποῖες, βέβαιως, δὲν πρέπει νὰ θεωροῦνται ὅτι ἐπιφερουν την ἀξιομισθια και προκαλοῦν την ἀνταμοιβή, ἀλλα ἡ προσκολληση τῆς καρδιᾶς και ὅλης τῆς ὑπαρξης τοῦ ἀνθρωπου στο Θεο, ὁ ὁποῖος εἶναι ἡ πηγη τῆς ζωῆς καὶ τῶν πραγματικῶν θησαυρῶν τῶν εὐσεβῶν ἀνθρωπων.

Ἡ συμπεριφορα τοῦ ἀνθρώπου στην καθημερινή του ζωη δειχνει την πιστη του και την προσκολλησή του σ᾽ ὅ,τι θεωρεῖ πολυτιμοτερο θησαυρό τῆς ζωῆς τους. Δέν μπορεῖ δηλαδη να λεγει κανεις ὅτι μπορεῖ νά πιστεύει ἀπόλυτα στο Θεο και συγχρονως ἡ καρδιά του νά εἶναι προσκολλημενη στους θησαυρους και τα ἐπιγεια ἀγαθά. *«Οὐδείς δυναται δυσι κυριοις δουλεύειν» ἤ τόν ἕνα θά μισήσει καί τον ἄλλον θα ἀγαπησει ἤ θα προσκολληθῆ στόν ἕναν καί θα περιφρονησει τον ἄλλον. Δέν μπορεῖτε -λεγει ὁ Κυριος- να ὑπηρετεῖτε και το Θεο καί το χρῆμα* (Μθ 6, 24). Τό διλημμα εἶναι ὁλοκαθαρο: ἤ θά πιστευομε καὶ θά προσκολληθοῦμε στο Θεο πατερα ἤ θα προτιμησουμε τά ἀγαθά και τους θησαυρους τοῦ κοσμου, πιστεύοντες ὅτι αὐτά θά μᾶς σωσουν. Ὁ Κύριος με την ὅλη διδασκαλία του γιά τους πλουσιους καί τούς ἐπίγειους θησαυρούς τῶν ἀνθρωπων κανει μια σωστή ἀξιολόγηση τοῦ πλούτου στόν κοσμο αὐτο. Ζητεῖ ἀπο τόν καθε πιστό νά ἀπαλλαγεῖ ἀπό την ἐμπαθη προσκόλλησή του στούς ἐπίγειους θησαυ-ρούς, στα πλούτη, στα ἄφθονα περιουσιακά στοιχεῖα, στό χρῆμα. Γιατι τοτε ἡ καρδια τοῦ καθενός θά εἶναι συνεχῶς σ᾽ αὐτά προσκολλημενος καί μ᾽ αὐτά θά ἀσχολεῖται καί γύρω ἀπό αὐτα θα περιστρεφεται *«ὅπου εἶναι ὁ θησαυρός σας ἐκεῖ θα εἶναι καί ἡ καρδιά σας»* καὶ ὁ νοῦς σας καί ὅλη ἡ φροντιδα καί τά ἐνδιαφεροντά σας, λέγει ὁ Κύριος.

Κατα τη χριστιανικη διδασκαλια, τό χρῆμα καθώς καί ὅλα τα ὑλικα ἀγαθα, ἀλλά καί τά πνευματικά, ἀνήκουν σε Ἐκεῖνον ὁ ὁποῖος τά δημιούργησε καί προνοεῖ καί γι᾽ αὐτα και κυριως γιά μᾶς. Ὁ πλοῦτος προέρχεται καί αὐτός ἐκ τοῦ Θεοῦ και προοριζεται γιά τήν εὐημερία ὅλων. Συνεπῶς οἱ κατοχοί του ὀφείλουν ὡς καλοί διαχειριστές νά κάνουν σωστη οἰκονομικη διαχείριση, πού νά διακρίνεται ἀπό ἀγαπη καί ἡ χρήση τους ἀπό τό μέτρο.

Ὁ Κύριος ἐκάλεσε στή ζωή νά ὑπάρχουν καί πλούσιοι, γιατί, ἄλλωστε, τί κοινωνία θά ἦταν δυνατόν νά ὑπάρχει,

ἄν κανένας δέν εἶχε τίποτε: λεγει ὁ Κλημης ὁ Ἀλεξανδρευς. Τό χρῆμα, τά πλουτη, οἱ θησαυροι εἶναι κατι ἀδιαφορο. Ὅταν τό χρῆμα χρησιμοποιεῖται δικαια, ὑπηρετεῖ τη δικαιοσύνη. Ὅταν το χρῆμα χρησιμοποιεῖται ἀδικα πρός τους ἀνθρώπους, ἰδιως κατα την ἀποκτηση του, ἀλλα και τη χρήση του, τοτε γινεται ὑπηρετης ἀδικιας. Το χρῆμα πρεπει πάντοτε στή ζωη τῶν ἀνθρωπων να ὑπηρετεῖ και ὄχι να ἐξουσιάζει, ὅπως καταχρηστικα κατηντησε σημερα σ' ἐκεινους πού ἡ καρδιά τους προσκολληθηκε σ' αὐτο και μονο καί τό ἔχουν ὡς Θεό τους.

Ἀλλοίμονο σ' ἐκεῖνον καί την κοινωνια ἐκεινη ὅπου τό χρῆμα κυβερνᾶ, γιατι τοτε εἶναι ἔξω ἀπο τον προορισμο του, ὁ ὁποῖος εἶναι να ὑπηρετεῖ τους ἀνθρωπους. Ὁ Κύριος, ὅταν λέγει, τά ὅσα ἀνεφεραμε, ἐννοεῖ ὅτι πρεπει να ἀποκτήσουμε πνευματικα, οὐρανια ἀγαθα και φιλανθρωπική διάθεση. Τοτε ὁ πλοῦτος θα χρησιμοποιεῖται ἀπο τόν κάτοχό του χρησιμα για το κοινωνικο συνολο και ὁ κάθε πλούσιος -μικρος ἤ μεγαλος- θα βρῆ θησαυρους στον οὐρανό ἀπό τόν Κύριο.

Χρήστου Ἀθ. Τερέζη
Καθηγητοῦ Πανεπιστημίου Πατρῶν

Ὄψεις τῆς ἔννοιας «οὐσία» στίς ἀρεοπαγιτικές συγγραφές

Εἰσαγωγικά

Στήν ἀνά χεῖρας μελέτη θά ἐπιχειρήσουμε νά ἀναλύσουμε τή νοηματική καί σημασιολογική ποικιλία πού παρουσιάζει ὁ ὅρος «οὐσία» στήν πραγματεία τοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτη *Περί τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*. Ἡ ἐν λόγῳ πραγματεία ἀναφέρεται στόν τρόπο διάρθρωσης καί λειτουργίας τῆς Ἐκκλησίας ὡς αἰσθητοῦ καί συλλογικῶν διαδικασιῶν σώματος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καί ὡς καθιδρύματος πού κατευθύνεται στήν ἱστορική διαδρομή του ἀπό τίς προνοιακές παρεμβάσεις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Στό πλαίσιο αὐτό τονίζεται ὅτι τό κύριο χαρακτηριστικό τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ ἱεραρχία, ἡ ὁποία ὅμως δέν θεωρεῖται ὅτι συγκροτεῖται ἀπό ἀπολυταρχικοῦ τύπου ἐξαρτήσεις καί ὑποταγές ἤ ἀπό ἄκαμπτα δεσμευτικούς προσδιορισμούς. Ἡ παρουσία της εἶναι δηλωτική διαφοροποιήσεων σέ ἐπίπεδο ἀποστολῶν καί λειτουργιῶν ἀναφορικά μέ τήν τέλεση τῶν θείων μυστηρίων, ὑπό τήν αὐστηρή ρήτρα ὅτι κυρίαρχος παράγων σέ ὅλη τήν ἔκτασή της εἶναι ἡ ἀμοιβαιότητα μεταξύ τῶν μελῶν της, ἡ ὁποία τά ὀργανώνει καί τά κατευθύνει σέ ἐναρμόνιο τάξη. Ἡ ἐκκλησιαστική ἱεαρχία-ὡς ἡ ἀνώτατη ἀξιολογικά ἔκφραση τοῦ ἐμπειρικοῦ Ἐντεῦθεν-συνδέεται μέ τήν ἀγγελική- τήν μοναδική ἔκφραση τοῦ ὑπερεμπειρικοῦ Ἐντεῦθεν-, ἀπό τήν ὁποία προσλαμβάνει τά θεῖα μηνύματα καί διά τῆς ὁποίας ἀνάγεται πρός τίς θεῖες

ἐνέργειες- τήν παραγωγική καί κοινωνήσιμη διάσταση τοῦ ὑπερεμπειρικοῦ Ἐκεῖθεν. Σημειωτέον ὅτι ἡ διαμεσολάβηση τῆς ἀγγελικῆς ἱεραρχίας δέν τελεῖται σέ ἐπίπεδο ὀντολογικό ἀλλά μόνον ἠθικό. Ἡ ἀγγελική δέν μεταφέρει οὔτε χορηγεῖ οὐσιολογικά χαρακτηριστικά, ἀλλά καθιστᾶ προφανῆ στούς ἀνθρώπους τά πραξιολογικά καθήκοντά τους καί μεσιτεύει, γιά νά προσληφθοῦν, μέ εἰδικοῦ τύπου ἀξιολογικά κριτήρια, ἀπό τήν Ἁγία Τριάδα-ὡς ἐφαλτήριο καί δυνατότητα ἐπικοινωνίας μέ τή ζωή της- οἱ διανοητικές καί οἱ ἠθικές δραστηριότητές τους[1].

Φρονοῦμε -καί φιλοδοξοῦμε νά δείξουμε-ὅτι ἡ μελέτη πού ἀκολουθεῖ, παρά τόν σαφή θεωρητικό χαρακτήρα της, μπορεῖ νά ἀποτελέσει καί μία μεθοδολογική πρόταση, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι στηρίζεται στήν ἀφαιρετική μέθοδο καί δι᾿ αὐτῆς ἐπαναδομεῖ ὑπό ἕνα εἰδικό πρίσμα καί σέ περιορισμένη κλίμακα τήν ἀρεοπαγιτική πραγματεία. Συγκεκριμένα, κατά τή διάρθρωσή της θά ἐπισημανθοῦν οἱ νοηματικές περιοχές μέ τίς ὁποῖες συνδέεται ὁ ὅρος «οὐσία» καί θά καταταγοῦν ὑπό τό πρίσμα τῆς λογικῆς διαδοχῆς τους μέ βάση τή δογματική διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ τῆς Ἀνατολῆς. Θά κυριαρχεῖ βέβαια ὁ ὅρος «οὐσία» στίς ἀναλύσεις, ἀλλά θά ἐπιχειρηθεῖ νά συγκροτηθεῖ μεθοδικά ἕνα θεωρητικό σχῆμα ἀναφορικά μέ τό περιεχόμενό της διά τῆς λειτουργικῆς διαδοχῆς ἐπιμέρους ἑνοτήτων πού περιλαμβάνουν καί ἄλλους ὅρους. Οἱ ἐν λόγῳ ὅροι θά συνυφαίνονται μέ τόν ἐπιλεγέντα ἐδῶ ὡς κεντρικόν καί κατά συνέπεια θά τούς ἀνατίθεται δευτερεύουσα ἤ συνοδευτική ἀποστολή. Ὡστόσο θά ἀποτελοῦν τό ἐφαλτήριο, λόγω τῆς νοηματικῆς ἐξειδίκευσης πού ὁ καθένας δηλώνει, γιά τή συνεκτική διάρθρωση τῆς ἐργασίας μας. Ἄνευ αὐτῶν δέν θά καθίστατο ἐφικτή ἡ θεωρητική πρότασή μας. Τό ὑποθετικό σκεπτικό ἐδῶ εἶναι τό ἀκόλουθο: ἐάν ἀπό τήν παράδοση τοῦ Χριστιανισμοῦ τῆς Ἀνατολῆς διεσώζετο μόνον τό κείμενο πού ἐξετάζουμε καί μάλιστα μόνον τά ἐδάφια στά ὁποῖα ὑπάρχει ὁ ὅρος «οὐσία», πῶς θά σχηματίζαμε μέ βάση τή μνήμη μας ἕνα θεωρητικό σχῆμα; Ὑπό τήν προκεί-

1. Γιά μία συστηματική ἀνάλυση τῆς πραγματείας *Περί τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, βλ. R. Roques, *L' univers dionysien*, Paris 1983, pp. 171-302.

μενη ὀπτική, θά μπορούσαμε σέ κάποιο βαθμό ἡ μελέτη μας νά λειτουργήσει καί ὡς μία διδακτική πρόταση, ἀφοῦ ὁρίζει τόν τρόπο συγκρότησης μιᾶς θεωρίας πού δέν εἶναι ἐκ πρώτης ὄψεως ἐμφανής ἤ ρητά δηλωμένη στό κείμενο ἀπό τό ὁποῖο ἀντλοῦνται τά συστατικά της. Πῶς μέσω μιᾶς ἀνακατασκευῆς ἤδη δεδομένων καί ἀναγκαστικῶς ἰσχυόντων στοιχειων γιά τον ἐρευνητή ἀναδύεται μία νέα θεωρητική συνθεση, ἡ ὁποία ὡστόσο δέν τά παραβιάζει ἀλλά τά ὑπηρετεῖ καί τά ἀναδεικνύει ὡς πρός τή νοηματική καί σημασιολογική ἐμβέλειά τους;

α) Ἡ Θεία οὐσία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ

1) «... τήν οἰκείαν, οἶδεν ἀρχήν (ἐκ τοῦ Ἰησοῦ), ἐν οἷς ἄν θεαρχικῶς δρᾶ, τό κατ᾽ οὐσίαν ἀναλλοίωτον ἔχουσαν» (484 α.). Ἐδῶ ἐπισημαίνεται ἡ βασική ἀρχή τῆς θείας οἰκονομίας, ὅτι ἡ θεία οὐσια παραμένει ἀναλλοίωτη στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Ἀνεξάρτητα ἀπό τό ἄν ὁ Ἰησοῦς δραστηριοποιεῖται μεσα στόν ἐμπειρικό χρόνο καί χῶρο, ἡ οὐσία τῆς οἰκείας του ἀρχῆς δέν ὑφίσταται οὐδεμία τροπή. Ἡ Ἐνσάρκωση ὡς ἱστορικό καί αἰσθητό γεγονός δέν παραβιαζει σέ καμμία περίπτωση τόν ὑπερβατικό χαρακτήρα τῆς θείας οὐσίας του. Ὅ,τι μάλιστα ἀνήκει στήν περιοχή τῆς δραστηριοποίησής του τελεῖται ὡς πρός τίς προδιαγραφές της μέ θεαρχικό τρόπο[2]. Ἡ ἀνωτέρω θέση ἐντάσεται στό πλαίσιο μιᾶς γενικότερής της, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ θεία οὐσία παραμένει, ἀνεξάρτητα ἀπό τούς τρόπους ὕπαρξής της, ἀπολύτως ἀναλλοίωτη καί διηνεκῶς στά οἰκεῖα της μέτρα. Ἡ ὁποία οὕτως εἰπεῖν τροπικότητά της δέν παραβιάζει οὐδ᾽ ἐπ᾽ ἐλάχιστον τήν ὀντολογική ὑφή της, ἡ ὁποία διατηρεῖται κατά τίς αὐτοφυεῖς ἱδρυτικές προϋποθέσεις της. Καί τοῦτο μάλιστα παρά τό ὅτι ἡ Ἁγία Τριάδα ἐξέρχεται παραγωγικά μέ τίς προοδους -ἐνέργειές της, πού χαρακτη-

---

2. Γιά τίς θέσεις τοῦ Διονυσίου περί τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, βλ. R. Roques, *L'univers dionysien*. pp. 305 -329, ὅπου διαβάζουμε: «Ἡ θεανδρική ἐνεργεια, ἄν καί ἐγγράφεται στό χρονο καί στό χῶρο, στην ἐπικράτεια τῆς διαφορᾶς, στη διαδοχη τῆς διαιρεσης, δεν διαιρεῖ γι᾽αὐτό τό λόγο τό προσωπο τοῦ Ἰησοῦ, πού διαφυλάσσει τήν τέλεια ἑνοτητά του». (p. 311).

ρίζονται ἀπό τήν ἀγαθότητα καί τήν πρόθεση ἐπικοινωνίας της μέ τόν κτιστό κόσμο. «Ἡ τε γάρ ὑπέρ πάντα θεαρχική μακαριότης, εἰ καί ἀγαθότητι θείᾳ πρόεισιν εἰς τήν τῶν μετεχόντων αὐτῆς ἱερῶν κοινωνίαν, ἀλλ᾽ οὐκ ἔξω τῆς κατ᾽ οὐσίαν ἀκινήτου στάσεως καί ἱδρύσεως γίγνεται» (429α). Σημειωτέον ὅτι στίς ἀρεοπαγιτικές συγγραφές μέ τόν ὅρο «ἀγαθότης» δηλώνεται ἡ συμπερίληψη ὅλων τῶν θείων ἐνεργειῶν, οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζονται ὡς ἀγαθές, ἀνεξάρτητα ἀπό τό ἰδιαίτερο περιεχόμενο πού ἡ καθεμιά παρουσιάζει κατά τήν παραγωγική ἐκδήλωσή της (Βλ. *Περί θείων ὀνομάτων*, PG 3, 816β).

β) *Ἡ οὐσία τῆς ἀγγελικῆς ἱεραρχίας*

2) *«Τίς μέν οὖν ἡ τῶν ἀγγέλων ἐστί καί ἀρχαγγέλων ἱεραρχία... ἤ τῶν ὁμοταγῶν τοῖς θρόνοις οὐσιῶν...»* (372c). Ἐδῶ ὁ ὅρος «οὐσία» δηλώνει, μέσω τῆς ἀνίχνευσης τοῦ ὁρισμοῦ τους, τή συγκεκριμένη ὑπόσταση τῶν ἀγγέλων. Στό πλαίσιο τῆς ἀρεοπαγιτικῆς -ἀλλά καί σύνολα τῆς χριστιανικῆς- θεολογίας, οἱ ἄγγελοι δέν ἀποτελοῦν κάτι τό ἀφηρημένο καί ἀπροσδιόριστο, ἀλλά συγκεκριμένες κτιστές πνευματικές καί ἄϋλες ὑποστάσεις ἤ δυνάμεις. Σημειωτέον μάλιστα ὅτι κατέχουν διαμορφωμένη ὑποστατική ὑφή τέτοια πού συντελεῖ στό νά ἀναλαμβάνουν ἐξειδικευμένες λειτουργίες καί ἀποστολές φυσικά ἐκ Θεοῦ ὁρισθεῖσες[3].

γ) *Ἡ οὐσία ὡς συστατικό στοιχεῖο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*

1) *«Ταύτης ἀρχή τῆς ἱεραρχίας ἡ πηγή τῆς ζωῆς, ἡ οὐσία τῆς ἀγαθότητος, ἡ μία τῶν ὄντων αἰτία Τριάς..»* (373c). Στό ἐν λόγῳ ἐδάφιο τονίζεται μία ἄλλη ἀρχή τῆς θείας οἰκονομίας, ὅτι ἡ οὐσία τῆς Ἁγίας Τριάδος εἶναι ἀνώτερη ἤ πρότερη ὀντολογικά ἀπό τήν οὐσία τῶν κτιστῶν ὄντων. Τοῦτο

---

3. Γιά τίς θέσεις τοῦ Διονυσίου περί τῶν ἀγγελικῶν τάξεων, βλ. τήν πραγματεία του *Περί τῆς οὐράνιας ἱεραρχίας*, PG.,3, 120b-369α. Ἐπίσης, τό εἰσαγωγικό σχόλιο τοῦ R. Roques στήν κριτική ἔκδοση τοῦ κειμένου (ἐκδόσεις «Sources chretiennes», Paris 1970, pp. XX.-XCI.

ὀφείλεται στό ὅτι σύμφωνα μέ τήν ἀγαθότητά της ἀποτελεῖ τήν πηγή καί τήν αἰτία τους. Ἐδῶ χρειάζεται νά διευκρινισθεῖ ἐκ νέου ὅτι με βάση τίς ἀπόψεις τοῦ Ἀρεοπαγίτη περί τῶν θείων «προόδων» καί ὀνομάτων ὁ ὅρος «ἀγαθοτης» πρέπει νά ἐκληφθεῖ ὑπό τήν ἔννοια τῆς ἀνώτατης θείας ἐνεργειας, τῆς συμπεριληπτικῆς ὅλων τῶν ὑπολοιπων, δια τῶν ὁποίων ἀποτελεῖ τήν παραγωγικη αἰτία τῶν κτιστῶν ὄντων, κατά τό σύνολο τῶν ἐπιμέρους ὑποστατικῶν ἐξειδικεύσεών τους. Ἡ ἀνωτερότητα καί οἱ σχέσεις προσδιορισμοῦ τοποθετοῦνται στό πλαίσιο τοῦ ζεύγους αἰτιο-αἰτιατό, ὅταν ἐξετάζονται κατά τήν καταφατική καί ὄχι κατά τήν ἀποφατική ἐκδοχή τους, κατά τήν κοινωνησιμη δηλαδή διάστασή τους[4].

2) *«Την καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν, ἀρχήν τε αὐτῆς καί οὐσίαν, ὡς οἷόν τε, εἰπεῖν πειράσομαι»* (373b). Ἐδῶ ὁ ὅρος «οὐσία» ἀναφέρεται στό περιεχόμενο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, στά συστατικά πού τή συνιστοῦν. Ἡ προοπτική τοῦ συγκεκριμένου εἶναι ἐμφανής, ἀλλά ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον προκαλεῖ τό ὅτι δέν εἶναι ἀπόλυτα περιγράψιμο. Τοῦτο προφανῶς ὀφείλεται στό ὅτι ἡ ἐν λόγῳ ἱεραρχία ἀποκτᾶ τήν ὕπαρξή της ἀπό τόν Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος ὡς ἐνσαρκωμενος θεῖος Λόγος δέν εἶναι καθολικά προσεγγίσιμος ἀπο τήν ἀνθρώπινη νόηση. Οἱ μεταφυσικες δηλαδή πηγές τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος θέτουν ὑπό τήν ἐκδοχή τοῦ ἐνδεχόμενου τήν ἀκρίβεια καί τήν ἀντικειμενικότητα τῆς θεωρητικῆς ἀναλυσης τους. Γι' αὐτό καί ὁ ἄνθρωπος παραμένει σ' ἕνα ἀποπειρατικό ἐπίπεδο προσέγγισης, κάτι πού σαφέστατα ἐντασσεται, ἔστω καί μερικῶν[5], στην προοπτικη τοῦ γνωσιολογικοῦ ἀποφατισμοῦ. Κατά συνεπεια, θά ὑποστηριζαμε ὅτι ὁ Ἀρεοπαγίτης σχετικοποιεῖ καί περιοριζει την ἐμβελεια τῶν ἀνθρώπινων γνωσιολογικῶν δυνατοτητων ἀναφορικά

---

4. Βλ. *Περι θειων ὀνοματων*, PG., 3, 816b-817d. Για τον τροπο με τον ὁποῖο τά κτιστά ὄντα, καί κυριως οἱ ἄγγελοι, συνδεονται με τίς θεῖες ἐνέργειες, βλ. τήν ἄψογη ἐρευνητικά και ἑρμηνευτικα προσεγγιση τοῦ S. Gersh, στό περισπούδαστο ἔργο του *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden 1978, pp. 167-177.

5. Γιά τήν ἔννοια τοῦ ἀποφατισμοῦ, βλ. ἐνδεικτικα H. Theil-Wunder, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzen der negativen Theologie*, München 1970.

ὄχι μόνον μέ τήν οὐσία καί τόν ἐσωτερικό τρόπο ζωῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος ἀλλά καί μέ ἐμφανῆ προϊόντα τῆς οἰκονομίας της.

3) «... *Ἰησοῦς... ἡ πάσης ἱεραρχίας, ἁγιαστείας καί θεουργίας ἀρχή καί οὐσία καί θεαρχικωτάτη δύναμις*» (372a). Σέ συνάφεια μέ ἄλλα ἰδιώματά του, ὁ Ἰησοῦς χαρακτηρίζεται στό πλαίσιο τοῦ ἱεραρχημένου ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Ὁ ὅρος «οὐσία» ἐδῶ, χωρίς νά ἐκτρέπεται ἀπό τό ὀντολογικό νόημά του, μέ βάση τά συμφραζόμενα πρέπει νά δηλώνει τήν ἐνεργό καί ἀείζωη πηγή, ἀπό τήν ὁποία προκύπτουν τά καίρια καί τά οὐσιώδη γιά τήν κτιστή ζωή καί ὕπαρξη, τά ὁποῖα ἐκτυλίσσονται ἀκολούθως σέ ἐπίπεδο λειτουργικό ἤ, εὐρύτερα, ἐκκλησιαστικό[6].

4) «*Οὐσία γάρ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ἐστί τά θεοπαράδοτα λόγια*» (376 β). Καί ἐδῶ ὁ ὅρος «οὐσία» ἀναφέρεται στήν πηγή ἀπορροῆς. Σημειωτέον ὅμως ὅτι τό ἱδρυτικό ζήτημα τίθεται ἀποκλειστικά σέ γνωσιοθεωρητική βάση. Τά ἱερά κείμενα πού ἔχουν παραδοθεῖ ἀπό τόν Θεό στούς ἀνθρώπους ἀποτελοῦν τήν προϋπόθεση,-ἤ μᾶλλον μία ἀπό τίς προϋποθέσεις- γιά νά συγκροτηθεῖ σέ συγκεκριμένη κλίμακα παρουσίας ἡ Ἐκκλησία ὡς συλλογικό σῶμα[7]. Μέ φιλοσοφικούς ὅρους θά σημειώναμε ὅτι τά Λόγια ἀποτελοῦν τό ἐπιστημολογικό καί κανονιστικό κριτήριο συγκρότησης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ καθιδρύματος. Θά μπορούσαμε ὡστόσο νά σημειώσουμε ὅτι τά Λόγια, εἶναι ἡ ἴδια ἡ οὐσία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας ἤ τό πνευματικό στοιχεῖο μέ τό ὁποῖο ἐκτυλίσσει τή δραστηριότητά της.

5) «*Αὐτόν τε τόν ἱεράρχην, ὡς ἡ κατ' αὐτόν οὐσία καί ἀναλογία, καί τάξις ἔχει τελεσθῆναι κατά τά θεῖα, καί θεωθῆναι*» (372d). Ὁ ἱεράρχης, ὡς ἡ κορυφαία βαθμίδα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, παρουσιάζεται νά μετέχει στά θεῖα ὄχι μόνον πνευματικῶς ἤ ἠθικῶς ἀλλά καί μέ βάση τίς

---

6. Σύμφωνα μέ τήν ἑρμηνευτική ἀπόδοση τοῦ R. Roques: «C' est donc au sens plein du terme que le Christ doit être dit chef de la hiérarchie céleste. Comme Dieu, comme intelligence très théarchique, il en est l' ordonnateur, l'illuminatetur et le sanctificateur» (*L' univers dionysien*, p. 320).

7. Γιά τή χρήση τῶν Λογίων ἀπό τόν Διονύσιο, βλ. R. Roques, *Structures theologiques de la gnose a Richard de Saint Victor*, Paris 1962, pp. 135-150. Λ. Σιάσου, *Ἐραστές τῆς ἀλήθειας*, Θεσσαλονίκη 1984, σελ. 107-126 καί 161-170.

ὀντολογικές προδιαγραφές του, τή φυσική σύσταση τῆς ὑπόστασής του. Ἔτσι, ἡ θέωση δέν ἀποτελεῖ ἕνα κατόρθωμα πού προσδιορίζεται ἀπό ἰδεαλιστικῆς ὑφῆς κατηγορήματα, ἀλλά ἀπό συγκεκριμένα στοιχεῖα πού συνυφαίνονται μέ τόν ἴδιο τόν πυρῆνα τῆς ὕπαρξης τοῦ ἀτόμου ἐκείνου πού ἔχει ἀναλάβει μία καίρια ἐκκλησιαστική ἀποστολή. Ἄρα, ἡ θέωση εἶναι πρίν ἀπ᾽ ὅλα ἡ ἀνταπόκριση στήν ἴδια τήν ὑφή τυῦ ἀνθρώπινου «εἶναι», μία ἀνταπόκριση πού -εἴτε ὡς ἐφόδιο χορηγηθέν ἀπό τή θεία παροχή εἴτε ὡς προσωπικό κατόρθωμα εἴτε, πιό σωστά, ὡς καί τά δύο ἀπό κοινοῦ- ἐκδηλώνεται μέ ποικίλες μορφές κοσμικῆς παρουσίας[8].

Ἐξετάζοντας ἐν συνόψει τά ἀνωτέρω, θά μπορούσαμε νά παρατηρήσουμε τά ἀκόλουθα: Κάθε ἱεραρχία, ἀνεξάρτητα ἀπό τό ἄν εἶναι ἀγγελική ἤ ἐπίγεια, βρίσκεται σέ σχέση μέ τό θεῖον. Ἀνάλογα ὅμως μέ τήν ὑφή της ἐξειδικεύει τή σχέση της καί τήν ἀναφορά της πρός ὁρισμένες ἑκάστοτε ἐκφάνσεις τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ περίπτωση, ἑπομένως, ἑνός θεολογικοῦ μονισμοῦ δέν ἐξασφαλίζει ἐδῶ ἔδαφος παρουσίας. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ ἐπικοινωνία τοῦ κτιστοῦ μέ τό ἄκτιστο δέν εἶναι στό ἴδιο βαθμό οὔτε τελεῖται ὑπό τούς ἴδιους ὅρους πάντοτε. Ἔτσι, ἡ ἐκκλησιαστική ἱεραρχία, ἐπειδή ἀκριβῶς εἶναι ἐγκόσμια καί ὑπόκειται σέ ἱστορικούς ὅρους, σχετίζεται κυρίως καί ἄμεσα μέ τόν ἐνσαρκωμένο θεῖο Λόγο, δηλαδή μέ τόν Ἰησοῦ. Παρά ταῦτα, δέν ἀποκόβεται

---

8. Χρειάζεται νά σημειωθεῖ πάντως ὅτι, ἐάν τό ἀναλυθέν ἐδάφιο τοποθετηθεῖ σ᾽ ἕνα εὐρύτερο ἑρμηνευτικό πλαίσιο, πρέπει νά συνδέσει νοηματικά τούς ἐπάλληλους ὅρους «οὐσία» καί «ἀναλογία». Ὁ τρόπος ὕπαρξης ἤ ἡ ὑφή μιᾶς οὐσίας ὁρίζει ἀναλόγως τόν τρόπο καί τόν βαθμό τῆς θέωσής της. Μόνο ὑπό αὐτή τήν ὀπτική μποροῦμε νά δεχθοῦμε τή θέση του. O. Semmelroth, ὅτι «Στό ἐσωτερικό τοῦ Θεοῦ, ἀπό τόν ὁποῖο προέρχονται οἱ ἀναλογίες τῶν ὄντων, ὑπάρχει ἀναλογία ὅσον ἀφορᾶ στούς προορισμούς του πού προσεγγίζουν τό δημιούργημα, διά τῶν ὁποίων τό ἴδιο τό δημιούργημα ἔχει μετάσχει στή θεία τελειότητα.... Ἡ ἱεραρχική διάταξη τῆς δημιουργίας προέρχεται ἀκριβῶς ἐκ τοῦ ὅτι ἡ ἀναλογία τῶν θείων ἐσωτερικῶν προορισμῶν αἰσθητοποιεῖται στόν ὑπάρχοντα κόσμο» («Gotte geeinte Vielheit», *Scolastik*, 25 (1950), pp. 397-400). Ἡ διάκριση εἶναι λεπτή καί δέν πρέπει νά δεχθοῦμε ὅτι ὑπάρχει δομική παραλληλότητα ἀνάμεσα στό Θεό καί στά ὄντα, στοιχεῖο στό ὁποῖο δέν ἐπιμένει ἰδιαίτερα ὁ O.Semmelroth„ ἄν καί ἔχει ἐξετάσει μέ ἰδιαίτερη σαφήνεια τήν ἔννοια τῆς ἀναλογίας καί ἔχει διευκρινίσει τό πῶς λειτουργεῖ ἀπό τήν πλευρά τοῦ δημιουργήματος.

-τουναντίον μάλιστα- ἀπό τίς θεῖες ἐκφάνσεις ἐν τῷ συνόλῳ τους καί ὡς ἀποστολή ἔχει νά μυηθεῖ πολλαπλῶς στό περιεχόμενό τους. Ἀπό γνωσιολογικῆς λοιπόν πλευρᾶς, οἱ γνώσεις πού ἀποκτοῦμε γιά τήν ἐκκλησιαστική ἱεραρχία εἶναι σαφεῖς καί συγκεκριμένες, κατά τό ὅτι ἡ ἴδια εἶναι ἄμεσα ἁπτή. Ἡ πηγή ὥστόσο πού μᾶς χορηγεῖ τό γνωστικό ὑλικό γιά τήν προσέγγισή της εἶναι τά Λόγια -πού ἐδῶ προφανῶς εἶναι ἡ Καινή Διαθήκη - τά ὁποῖα, κατά τό ὅτι προκύπτουν ἀπό τις θεοφάνειες, δέν εἶναι ἀπολύτως προσιτά στήν ἀνθρώπινη συνείδηση. Ἡ ἑρμηνεία ἑπομένως ἐδῶ εἶναι ἕνα ἐπίπονο ἀγώνισμα καί ὑπόκειται στίς δεσμεύσεις τοῦ ἀποφατισμοῦ.

Ἀπό πλευρᾶς γλωσσικῆς, θά λέγαμε ὅτι ἡ χρήση τοῦ ὅρου «οὐσία» εἶναι ἐνδεικτική τῶν ὀντολογικῶν καί τῶν γνωσιολογικῶν σταθερῶν πού διέπουν τά ἐδάφια πού ἀναλύσαμε. Ἡ χρήση αὐτή μᾶς καθιστᾶ σαφές ὅτι βρισκόμαστε ἀπέναντι στόν μεταφυσικό καί στόν ἀνθρωπολογικό ρεαλισμό. Γίνεται ἀναφορά δηλαδή σέ συγκεκριμένες ὑποστάσεις, ἀπό τό περιεχόμενο τῆς ὁποίας ἀποκλείονται τά ἰδεαλιστικά ἤ τά μονοσημάντως ἀφαιρετικά-θεωρητικά σχήματα τῆς σκέψης. Ἐκεῖνο πού διέπει ὡς κανονιστική ἀρχή καί ὡς ἐσωτερική ἀνάγκη τήν ἀνθρώπινη συνείδηση εἶναι νά περιγράφει, κατά τόν ἐφικτό ὅμως στήν ὑφή της τρόπο, ὅ,τι πραγματικά ὑπάρχει.

δ) *Ἡ ἀξιολογική ἀνωτερότητα τῆς ἀγγελικῆς οὐσίας ἔναντι τῆς ἐκκλησιαστικῆς*

1) «*Αἱ ὑπέρ ἡμᾶς οὐσίαι καί τάξεις ἀσώματοί τε εἰσί, καί νοητή καί ὑπερκόσμιος ἐστίν ἡ κατ᾽ αὐτάς ἱεραρχία*» (373α). Οἱ ἀγγελικές οὐσίες εἶναι ὑπερβατικές σέ σχέση μέ τίς ἐκκλησιαστικές, καθώς κατέχουν χαρακτηριστικά αὐθεντικῆς πνευματικότητας, μή ἀναμεμιγμένης μέ σωματικές καταστάσεις. Κατά συνέπεια, κάθε θεωρητική προσέγγιση τους πρέπει νά γίνεται μέ ὅρους πού ὑπερβαίνουν τά ὅσα ὑπόκεινται στίς ὑλικές δεσμεύσεις καί στίς κατηγορίες πού τους ἀντιστοιχοῦν. Σημειωτέον καί ἐδῶ ὅτι τό ἀσώματον τῆς οὐσίας τους δέν προδιαγράφει κάτι τό ἀφηρημένο, ἀλλά μιά ἰδιαίτερη διάσταση τῆς κτιστότητας[9].

2) «... *ἐγγύτεροι μέν αὐτοί γινόμεθα τῶν ὑπέρ ἡμᾶς οὐσιῶν* ...» (372b). Ἡ ἀξιολογική ἀνωτερότητα τῶν ἀγγελικῶν ἔναντι τῶν ἐκκλησιαστικῶν οὐσιῶν καθίσταται προφανής ὄχι μόνο ἀπό τήν πρόθεση «ὑπέρ» ἀλλά καί ἀπό τό ὅτι οἱ δεύτερες προσεγγίζουν ἤ ἀποπειρῶνται νά προσεγγίσουν-μέ ὁρισμένες προϋποθέσεις πού ἀναφέρονται στή συνέχεια τοῦ ἀρεοπαγιτικοῦ κειμένου -τίς πρῶτες καί δέν ἐξισώνονται μαζί τους[10].

3) «...*ταῖς τε μακαρίαις καί ἡμῶν κρείττοσιν οὐσίαις ἐμφανέστερον ἅμα καί νοερώτερον ἐλλάμπει* (sc. ὁ Ἰησοῦς)... (372α). Οἱ ἀγγελικές οὐσίες εἶναι ἀνώτερες ἀξιολογικά στό πλαίσιο τῶν παρεμβάσεων τῆς θείας πρόνοιας ἀπό τίς ἐκκλησιαστικές, κάτι πού ἀποδεικνύεται καί ἀπό τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο τούς ἐκπέμπει τίς δωρεές του ὁ Ἰησοῦς. Οἱ ἀγγελικές εἶναι πιό εὐεπίφορες στό νά δεχθοῦν καί νά ἀφομοιώσουν τή θεία προνοιακή ἐκφαντορία[11].

4) «... *τῆς περί Θεόν ὑπερτάτης οὐσίας καί τάξεως*...» (481α). Καί ἐδῶ ἡ ἀγγελική οὐσία ἐμφανίζεται ὡς ἀξιολογικά ἀνώτερη τῆς ἐκκλησιαστικῆς, ἐκ τοῦ ὅτι βρίσκεται σέ μία περιοχή πέριξ τοῦ Θεοῦ. Οἱ λειτουργικές ἁρμοδιότητες τῶν ἀγγέλων εἶναι τέτοιες πού τούς τοποθετοῦν ἐγγύτερα τῆς Ἁγίας Τριάδος συγκριτικά μέ ὁποιοδήποτε ἄλλο κτιστό ὄν[12].

5) «*Ἡ ὑπέρ νοῦν εὐώδης οὐσία πρός τῶν διαπύρων καί καθαρωτάτων νοῶν εἰς ἔκφανσιν ἀνακινεῖσθαι φιλεῖ*...» (481d).

---

9. Ἡ οὐσία τῆς Ἁγίας Τριάδας εἶναι ἄκτιστη, ἐνῶ ὅλων τῶν δημιουργημένων ὄντων εἶναι κτιστή. Βλ. ἐνδεικτικά, Ν. Νησιώτη, «Ἡ φύση ὡς κτίση», *Σύναξη* 14 (1985), σελ. 11-20. Ὁ R. Roques παρατηρεῖ: «On peut dire qu` immaté ne sont, aux yeux de Denys, que les deux aspects complémentaires d` une seule et même réalié» (*L' univers dionysien*, p. 195).

10. Διά τῆς ἐγγύτητάς τους στίς ἀγγελικές τάξεις, οἱ ἐκκλησιαστικές ἀνυψώνονται πρός τόν Ἰησοῦν ἤ πρός τήν Ἁγία Τριάδα. Ἡ διαμεσολάβηση αὐτή ὁρίζεται ὡς ἀναγκαιότητα. Βλ. R. Roques, *L` univers dionysien*, p. 322.

11. Ἐδῶ ἡ διαμεσολάβηση λειτουργεῖ ἀντιστρόφως, καί πάλι ὡς ἀναγκαιότητα. Διά τῆς ἔλλαμψής τους στίς ἀγγελικές τάξεις οἱ δωρεές τοῦ Ἰησοῦ διοχετεύονται στίς ἐκκλησιαστικές. Βλ. R. Roques,*L` univers dionysien*, p. 327.

12. Ὁ λόγος τῆς ἐγγύτητας τῶν ἀγγελικῶν τάξεων πέριξ τοῦ Θεοῦ ὀφείλεται προφανῶς στήν μή προσβυλή τους ἀπό τίς δυνάμεις τοῦ κακοῦ. Ἡ ἀναφορικότητά τους στρέφεται μονίμως πρός τό θεῖον καί δέν ἐκπίπτουν πρός τό ὑλῶδες. Γιά μία συστηματική θεώρηση τοῦ θέματος βλ. Ἰ. Ρωμανίδη, *Τό προπατορικόν ἁμάρτημα*, «Δόμος», Ἀθήνα 1989.

Ἡ εὐώδης οὐσία πού χρησιμοποιεῖται στό μυστήριο τοῦ μύρου ἐκφράζει, κατά ἕναν οἱονεί προσωπικό τρόπο, τήν πρόθεση, ὡς δηλωτική μιᾶς ὑπερβατικῆς κατάστασης ἤ παροχῆς, νά ἀποκαλύπτεται ἀπό τούς αὐθεντικούς ἀγγελικούς νόες. Ἐδῶ προβάλλεται ἡ διαμεσολαβητική ἀναγκαιότητα γιά διαπόρθμευση ἀπό αὐθεντικές ὑποστάσεις ἑνός θείου μυστηρίου, τό ὁποῖο μάλιστα ὑπερβαίνει κάθε νοητική προσέγγισή του. Οἱ ἄγγελοι λοιπόν παρουσιάζονται νά κατέχουν ὑψηλῆς ὑφῆς εὐθύνες καί ἁρμοδιότητες καί νά ἀποτελοῦν ἐράσμιες ὀντότητες κατά τήν τέλεση τῶν ἐκκλησιαστικῶν μυστηρίων[13]. Κατά συνέπεια, τό περιεχόμενο κάθε μυστηρίου δέν ἐξαντλεῖται στά ὅρια τῆς περιοχῆς στήν ὁποία τελεῖται.

Ἐξετάζοντας ἐν συνθέσει τά ἀνωτέρω θά μπορούσαμε νά παρατηρήσουμε τά ἀκόλουθα: Οἱ ἄγγελοι σέ ἐπίπεδο πνευματικότητας εἶναι ἀξιολογικά ἀνώτεροι ἀπό τούς ἀνθρώπους. Συγχρόνως, εἶναι θεϊκότερα ὄντα καί σαφῶς διαφέρουν καί ὑπερέχουν τῶν ἀνθρώπων ὡς πρός τόν τρόπο ἐπικοινωνίας μέ τήν Ἁγία Τριάδα. Στήν οὐσία τους διαδίδεται ἄφθονα ἡ πρόνοια πού ἀπορρέει ἀπό τήν ἀγαθότητα τοῦ Ἰησοῦ. Οἱ φυσικές προδιαγραφές ἄλλωστε τῶν ἀγγέλων εἶναι ἐκλεπτυσμένες καί διαφανέστατες καί συνεπῶς κατάλληλες, ὥστε νά ἀντιλαμβάνονται, νά ἀφομοιώνουν καί νά ἀπολαμβάνουν σέ προκεχωρημένο βαθμό τήν ἄρρητη ἐκφαντορία τοῦ Θεοῦ. Ἐπίσης τά ἐδάφια πού περιλαμβάνονται στήν ἐδῶ κατηγορία μποροῦν νά συστήσουν ὁρισμένες ἐξειδικευμένες προδιαγραφές, γιά νά ἀναφερθοῦμε θεωρητικά στό ἠθικό κατόρθωμα τῆς ἐλευθερίας τῆς βούλησης, ὡς πρός τήν ἤδη ὅμως ὁριστικοποίηση τῆς μόνιμης ἀναφορᾶς της πρός τό ἀγαθόν καί τῆς ἀνατροφοδότησής της ἀπό τήν παρουσία του. Ἡ ἀναφορά τῶν ἀγγέλων πρός τόν Θεό δέν ἐπιδέχεται ἔστω καί τή στοιχειώδη τροπή ἐπί τό ἀντίθετον.

ε) *Ἡ ἱεράρχηση τῶν οὐσιῶν στό πλαίσιο τῆς ἴδιας ἱεραρχίας*

1. «Ὡς γάρ ἐπί τῶν ἡλιακῶν μαρμαρυγῶν αἱ λεπτότεραι

13. Γιά τό μυστήριον τοῦ μύρου. Βλ. R. Roques, *L' univers dionysien*, p. 322.

καί διειδέστεροι τῶν οὐσιῶν, πρῶται τῆς εἰσρεούσης αἴγλης ἀποπληρούμεναι, τό κατά πᾶν ἑαυτῶν ὑπερχεόμενον φῶς εἰς τά μετ' αὐτάς ἡλιοειδῶς μετοχευτεύουσιν». (469d). Μέ τή χρήση τῆς ἀρχῆς τῆς ἀναλογίας γίνεται ἐδῶ ἀναφορά στήν ἀναγκαιότητα τῶν διαμεσολαβήσεων. Οἱ πιό διαφανεῖς ἀπό τίς αἰσθητές οὐσίες δέχονται ἀμεσότερα τίς ἐλλάμψεις τοῦ ἡλίου καί μέ τόν τρόπο πού ἀνταποκρίνεται στήν ὑφή καί στήν ἀποστολή τοῦ φυσικοῦ αὐτοῦ σώματος τίς διοχετεύουν σέ ὅσες ἄλλες βρίσκονται πλησίον τους. Ἡ διοχέτευση λοιπόν δέν γίνεται σύμφωνα μέ τόν οἰκεῖο τους τρόπο, ἀλλά μέ ὅ,τι καθορίζεται ἀπό τήν πηγή. Ἐνδεχόμενο αὐτονομίας τους δέν ὑφίσταται[14]. Κάτι ἀνάλογο πρέπει λοιπόν νά παρατηρεῖται στίς ὀντότητες πού περιλαμβάνονται σέ μία ἱεραρχία. Οἱ ἱκανότερες ὡς πρός τή διεκπεραίωση λειτουργιῶν προσλαμβάνουν τίς θεῖες δωρεές καί θεοειδῶς τίς χορηγοῦν στίς λιγότερο ἱκανές.

2. «*Κάθαρσίς ἐστι ταῖς ὑφειμέναις οὐσίαις ἡ παρά Θεοῦ τῶν τέως ἀγνοουμένων ἔλλαμψις ... διά τῶν πρώτων καί θειοτέρων οὐσιῶν ἀναγομένας εἰς τάς ὑπερτέρας τῶν θεοπτιῶν καί φανοτέρας μαρμαρυγάς ... τῶν ὑπερτάτων καί θειοτέρων οὐσιῶν, τάς ὑφειμένας ἱεράς καί οὐρανίας διακοσμήσεις ἀγνοίας μέν ἁπάσης ἀποκαθαιρουσῶν*» (537b). Ἐδῶ περιγράφεται συστηματικά ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἐξακτινώνονται οἱ θεῖες ἐκφαντορίες διά τῶν μεσολαβήσεων. Μέ ἀφορμή μία ἐκδοχή σχετικά μέ τήν ἐκ Θεοῦ κάθαρση τῶν κατώτερων οὐσιῶν, δηλώνεται ἡ ἀναγκαιότητα καί ἡ ὑφή τῶν ἱεραρχικῶς δομημένων λειτουργιῶν. Ὡς ἀνώτερες καί ἐγγύτερες στόν Θεό οὐσίες ὁρίζονται ὅσες ἔχουν τή δυνατότητα νά μεταφέρουν τή θεία κάθαρση καί νά ἀνάγουν στή θεοπτία. Ὡς κατώτερες ὁρίζονται ἐκεῖνες πού δέχονται τίς ἀνωτέρω παρεμβάσεις. Ἐπικυρώνεται ἐκ νέου ὅτι ἡ ἱεράρχηση στό ἐπίπεδο τῆς κτιστῆς οὐσίας δέν ὁρίζεται μέ βάση κάποια ὀντολογική διαφορά, ἀλλά μέ βάση μία διευρυμένη ἱκανότητα παρεμβάσεων[15]. Ἡ ἐν λόγῳ ἱκανότητα σχε-

---

14. Γιά μία συστηματική θεώρηση τῆς ἀρχῆς τῆς ἀναλογίας στίς ἀρεοπαγιτικές συγγραφές, βλ. Vl. Lossky, «La notion des analogies chez le Pseudo-Denys l' Aréopagite», *Archives d 'histoire doctrinale et litterairedu Moyen Age*, 5(1930), pp. 279-309.

15. Τό ὅτι ἀπό τά ἐνδιαφέροντα σημεῖα τοῦ ἐδαφίου εἶναι ἡ ἀναφορά

τίζεται ἐδῶ μέ γνωσιολογικές σκοποθεσίες ἤ ἁρμοδιότητες.

3. «*Ἡ ἁγιωτάτη τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ἱεραρχία τελετήν μέν ἔχει τήν κατά δύναμιν οἰκείαν Θεοῦ καί τῶν θείων ἀϋλοτάτην νόησιν... φωταγωγούς δέ καί πρός τήν ἱεράν ταύτην τελείωσιν ἡγεμόνας, τά περί Θεόν πρωτίστας οὐσίας*» (501α). Στό παρατεθέν ἐδάφιο γίνεται ἀναφορά στήν ἀποστολή καί στή δυνατότητα τῆς κορυφαίας κατά τήν ἁγιότητα οὐράνιας οὐσίας, οἱ ὁποῖες ὁρίζονται ὡς νοητική προσέγγιση τοῦ Θεοῦ καί τῶν ὅσων σχετίζονται μέ τίς ἐκφαντορίες του. Προφανῶς ἐδῶ ὡς θεῖα νοοῦνται οἱ πρόοδοι ἤ οἱ ἐνέργειες τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ ἐν λόγῳ προσέγγιση δέν ἔχει ὑλικά χαρακτηριστικά, ἀλλά καί δέν ἐκφεύγει ἀπό τήν ὑφή τῆς κτιστότητας. Ἡ ἀναφερθεῖσα ἀνώτατη οὐσία βρίσκεται περίξ τοῦ Θεοῦ καί τῆς ἔχουν ἀνατεθεῖ οἱ ἀνώτατες εὐθύνες ἀπό ὅσες προσιδιάζουν στήν κτιστή οὐσία καί οἱ ὁποῖες εἶναι προσανατολισμένες καί ἐδῶ στό ὑπαρξιακό πλήρωμα τῶν κατωτέρων της ὡς πρός τίς ἱκανότητες οὐσιῶν[16].

4. «*Τῶν ὑπέρ ἡμᾶς ἁγίων οὐσιῶν ἡ τόσον ὑπερκειμένη*

πού γίνεται καί στή γνωσιολογική ποιότητα καί ἐμβέλεια τῶν ἱεραρχημένων τάξεων εἶναι κάτι πού δέν ἐκτρέπει τή λειτουργία τῶν διαμεσολαβήσεων ἀπό τόν μή ἀντιφατικό συνδυασμό τοῦ ἐμμενοῦς μέ τό ὑπερβατικό. Ὁ E. Perl, στό ἄρθρο του «Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism» *American Catholic Philosophical Quarterly,* LXVIV, No 1, p. 22, ἀναφερόμενος στήν ἱεραρχία καί στή διαμεσολάβηση στό χῶρο τῶν ἐκκλησιαστικῶν τάξεων, παρατηρεῖ τά ἀκόλουθα: «Ὅταν ἕνα κατώτερο ἐπίπεδο σέ μία ἱεραρχία προσλαμβάνει κάποιο εἶδος τελειότητας μέσω τῶν ἐνδιαμέσων, τότε τήν προσλαμβάνει ἀπό τό ἀνώτερο. Γι᾽ αὐτό π.χ. ὁ ἱερέας δέν βρίσκεται ἀνάμεσα καί ξεχωριστά ἀπό τόν λαϊκό καί ἐπίσκοπο. Ἀντιθέτως, ἡ δραστηριότητα τοῦ ἐνδιαμέσου ὄχι μόνον ἐμπεριέχεται στίς ὁδηγίες ἀλλά καί εἶναι ἀνώτερης τάξης καί σειρᾶς, ἔτσι ὥστε τό εὑρισκόμενο σ᾽ ἕνα ἐπίπεδο προτεραιότητας νά εἶναι ἀπευθείας παρόν σέ ὅλη τήν ἱεραρχία. Ἐπίσης, ἡ μυσταγωγική δραστηριότητα ἑνός ἱερέα τήν ὁποία προσλαμβάνει ἱεραρχικά ἀπό τόν ἐπίσκοπο, εἶναι καθεαυτή ἡ ἀπευθείας δύναμη καί παρουσία τοῦ Θεοῦ κατά ἄμεσο τρόπο στήν ἀποστολή τοῦ ἱερέα». Κατά συνέπεια, ἡ διαμεσολάβηση δέν δηλώνει χωρισμό ἀλλά συνύφανση στό πλαίσιο ἑνός σχεδίου ἐπικοινωνιακότητας πού διακλαδίζεται.

16. Γιά τήν κεντρική θέση πού κατέχει τό ἐδάφιο αὐτό στήν περιγραφή τῆς ἱεραρχικῆς συγκρότησης τῶν τάξεων καί μάλιστα μέ ἀναφορά σέ σχετικές πλατωνικές καί νεοπλατωνικές ἀπόψεις, βλ.R. Roques,*L᾽ univers dionysien,* p.p 68-70.

Σεραφείμ τάξις» (480β). «... τοσοῦτον ἐξηρημένη τῶν ὑπερτάτων οὐσιῶν ἡ τάξις εὐλαβής ἐστι περί τά τῶν νοήσεων αὐτῆς ὑψηλότερα καί βαθύτερα...» (481β). «... τάς ἁγιωτάτας τῶν Σεραφείμ οὐσίας ...» (482c). Ἐδῶ τονίζεται ὅτι ἡ τάξη τῶν Σεραφείμ κατέχει τήν ἀνώτατη θέση ἀνάμεσα στίς ὑπόλοιπες ἀγγελικές οὐσίες. Ἡ ἀνωτερότητά της ὡστόσο δέν ἀποτελεῖ κριτήριο ἀπολυταρχικῆς αὐθεντίας καί κυριότητας, ἀλλά ἐφαλτήριο κατεξοχήν αὐθεντικῆς ἀφοσίωσης σέ ὅ,τι εἶναι ἀνώτερο ἀπό τίς οἰκεῖες της νοητικές συλλήψεις. Τό ὅτι τό ἄκτιστο Ἐκεῖθεν διατηρεῖ μονίμως τήν ἀνωτερότητά του ἀπέναντι στό κτιστό Ἐντεῦθεν ἀποτελεῖ μία συνειδητή βεβαιότητα γιά τούς Σεραφείμ, κάτι πού ορίζει ἀκολούθως γιά τή δράση τους καί τά ἀνάλογα καθήκοντα[17].

5. «*Ἡ θειοτάτη τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν τάξις, οὐκ ἠγνόησε τόν θεαρχικώτατον Ἰησοῦν εἰς τό ἁγιάζεσθαι κατεληλυθότα*» (481d-484a). Μέ τή χρήση ὑπερθετικῶν ὅρων ἐδῶ ἐπισημαίνεται ὅτι στό ἐσωτερικό τῶν ἀγγελικῶν οὐσιῶν ὑπάρχει αὐστηρή τάξη καί ἱεράρχηση, διαβαθμίσεις πού ὀφείλονται στόν ἰδιαίτερο τρόπο καί στή δυνατότητα προσέγγισης τοῦ Θεοῦ. Ἡ μεταφυσική ἰδιότητα τοῦ θείου καθίσταται γνωστικά προσιτή καί οἰκεία στά κτιστά ὄντα, κατ᾽ ἀναλογίαν ὅμως πρός τήν ἰδιοσυστασία τους[18]. Καί ἐδῶ τό ζήτημα συνδέεται μέ γνωσιολογικά κριτήρια, ἀφοῦ ἡ ἐκ τοῦ Ἰησοῦ ἐνέργεια τοῦ ἁγιασμοῦ ὁρίζεται καί ὡς συνειδητή πρόσληψη ἀπό τούς ἀποδέκτες της. Ἡ θεία κάθοδος ἐνεργοποιεῖ

---

17. Γιά τήν τάξη τῶν Σεραφείμ στίς ἀρεοπαγιτικές συγγραφές, βλ. *Περί τῆς οὐράνιας ἱεραρχίας,* PG 3, 200c-201a καί 300β-308β Πβ. Τό εἰσαγωγικό σχόλιο τοῦ R. Roques στήν κριτική ἔκδοση τοῦ κειμένου, pp. XLVIII-LIII.

18. Γιά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο σχετίζεται ὁ Ἰησοῦς μέ τίς ἱεραρχίες, βλ. R. Roques,*L' univers dionysien*, pp. 319-323. Σημειωτέον ὅτι ὁ Vl. Lossky, προκειμένου νά ἐπισημάνει ὅτι ἀποκλείεται ἡ περίπτωση γνώσης τῆς θείας οὐσίας, παρατηρεῖ τά ἀκόλουθα: «Ἡ ἐπιθυμία γνώσης τοῦ Θεοῦ ἐκτός τῆς ἀποκάλυψής του ἐγκαλεῖται γιά ἔπαρση. Αὐτό θά ἦταν νά ἐπιθυμούσαμε νά τόν γνωρίσουμε μέσα στήν ὑπερουσιώδη καί ἄγνωστη οὐσία του. Ὁ Θεός δέν εἶναι ἕνα ἀντικείμενο. Δέν γνωρίζεται παρά μόνον μέσα ἀπό τίς θεοφάνειές του πού εἶναι προσαρμοσμένες σέ ὅλα τά ὄντα. Δέν ὑπάρχει θετική γνώση τοῦ Θεοῦ ἐκτός τῶν θεοφανειῶν του» («La notion des analogies...» p. 304).

ἀνθρώπινες δυνατότητες, οἱ ὁποῖες ἐδῶ λειτουργοῦν στό ἐπίπεδο τῆς κατανόησης καί τῆς ἑρμηνείας τοῦ λόγου γιά τόν ὁποῖο τελεῖται.

Ἐξετάζοντας ἐν συνθέσει τά ἀνωτέρω θά μπορούσαμε νά ὑποστηρίξουμε ὅτι στή λογική διάρθρωσης τῆς διάταξης τῶν ἀγγελικῶν πνευμάτων ὑπάρχει ἱεραρχική δομή καί προοπτική. Τό γεγονός αὐτό σημαίνει ὅτι ἀνάμεσα στίς ἀγγελικές δυνάμεις ὑπάρχουν τάξεις ἀνώτερες καί κατώτερες, κάτι ὅμως πού δέν προϋποθέτει ὀντολογικές ἐξαρτήσεις καί προβολές ἀλλά ἐξειδίκευση ἁρμοδιοτήτων. Οἱ ἀνώτερες συμβάλλουν στό νά ἀφομοιώσουν οἱ κατώτερες ὅλες τίς ἐκφάνσεις τοῦ μεταφυσικοῦ κόσμου καί νά ὁδηγηθοῦν σέ ἐπικοινωνία μαζί τους. Ἡ ἐν λόγῳ διαφοροποίηση ἐπί τῶν ἁρμοδιοτήτων συντελεῖ ὥστε ὁ ὅρος «οὐσία» νά μήν ἐντάσσεται ἐδῶ σ' ἕνα θεωρητικό πλαίσιο ὀντολογικῶν συσχετισμῶν καί προσδιορισμῶν. Ὅλες οἱ ἀγγελικές οὐσίες ἀνήκουν στήν ἴδια ὀντολογική κατηγορία, σέ αὐτή τῆς κτιστότητας. Ἡ διαφοροποίησή τους ὀφείλεται στό ὅτι ὁρισμένες κατέχουν ἰδιαίτερες γνωστικές καί λειτουργικές δυνατότητες συγκριτικά μέ τίς ὑπόλοιπες. Ἔτσι, θά μποροῦσε νά γίνει ἀναφορά γιά διάκριση ὑπαρξιακῆς καθαρότητας ὡς πρός τή γνωστική ἐγγύτητα πρός τίς θεῖες ἐκφαντορίες καί ὡς πρός τήν ἀφομοιωτική δυνατότητα σχετικά μέ ὅσα περιλαμβάνονται στό μεταφυσικό Ἐκεῖθεν. Ἡ ἐμβέλεια τῶν ὑπαρξιακῶν κατορθωμάτων εἶναι τό μοναδικό κριτήριο γιά τόν προσδιορισμό τῆς ἑτερότητας ἤ τῆς ἀνομοιότητας στό ἐσωτερικό τῆς ἴδιας τάξης.

Ζ. Ὁ ἁγιασμός τῶν κτιστῶν οὐσιῶν

«*Ἔστι δέ ὑπερουράνιος καί ὑπερκόσμιος ἡ θεωρία, πάσης τῆς θεουργικῆς ἡμῶν ἁγιαστείας ἀρχή καί οὐσία καί τελεσιουργός δύναμις*» (484c-d). Τό ἀνωτέρω ἐδάφιο ἐντάσσεται στό πλαίσιο τῶν ἀπόψεων τοῦ Διονυσίου περί τοῦ μυστηρίου τοῦ χρίσματος. Τό ἐν λόγῳ μυστήριο, πού λαμβάνει χώρα ἀμέσως μετά τήν τελετή τῆς θείας γέννησης ἤ τῆς ἀναγέννησης τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή τοῦ βαπτίσματος, ὑποδηλώνει ὅτι ἀπό τόν Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος καθαγιάσθηκε ὡς ἄνθρωπος ἀπό τό θεαρχικό Πνεῦμα, χορηγεῖται στούς ἀνθρώπους - προφα-

νῶς κατά τήν πρόνοιά του- αὐτό τό ἴδιο τό τρίτο πρόσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδος, τό ὁποῖο τούς ἁγιάζει καί τούς θεοποιεῖ. Ἐδῶ γίνεται ἀναφορά σέ μία ὑπερβατικῆς ὑφῆς θεωρία, ἡ ὁποία ὁρίζεται ὡς ἀρχή καί οὐσία κάθε ἐξαγιασμοῦ τῶν ἀνθρώπων πού τελεῖται μέ θεουργικό- καί ὄχι μ᾿ ἕναν ἁπλά νοησιαρχικό ἤ ἰδεαλιστικό- τρόπο. Πρόκειται γιά ἕναν ἁγιασμό πού ἔχει καίριες ἀνθρωπολογικές συνέπειες, καί μάλιστα, μέ βάση τή χρήση τοῦ ὅρου «οὐσία», ὄχι μόνον ἠθικές ἀλλά καί ὀντολογικές. Χρειάζεται βέβαια νά διευκρινισθεῖ ὅτι τό ὀντολογικό ἐδῶ δέν ἐκλαμβάνεται ὑπό τόν τύπο τῆς ἀνατροπῆς μιᾶς φυσικῆς κατάστασης ἀλλά τῆς ἀνακάλυψης καί πραγμάτωσης τῶν δυνατοτήτων της ἤ τῶν καταβολῶν της. Γενικεύοντας θά λέγαμε ὅτι τά ἀνωτέρω τοποθετοῦνται στό πλαίσιο τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας περί τοῦ ὅτι ὅλη ἡ κτίση εἶναι φορέας τῶν θείων ἐνεργειῶν, κάτι πού ἀνανεώνεται διά τῆς Ἐνσάρκωσης τοῦ θείου Λόγου καί διά τῶν προνοιακῶν παρεμβάσεων τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στό κοσμικό καί στό ἱστορικό γίγνεσθαι. Τό κάθε μυστήριο προσδίδει στήν κτίση τή δυνατότητα νά θεωθεῖ ὑπό τούς οἰκείους της ὅρους. Σέ ἐκκλησιαστική βάση εἶναι ἡ ἑκάστοτε νέα ἀπαρχή γιά τήν ἐπαναβεβαίωση τῆς προοπτικῆς- τόσο τῆς θείας ὅσο καί τῆς ἀνθρωπολογικῆς- γιά ὑπέρβαση ἐκ μέρους τοῦ κάθε ἀτόμου τῶν ὁρίων του. Δέν ἀποτελεῖ μόνον μία θεία παροχή, ἡ ὁποία μηχανιστικά θά καθόριζε καί τό ἀποτέλεσμα, ἀλλά χρειάζεται, γιά νά ἐπικυρωθεῖ σέ ἐπίπεδο ἀνθρωπολογικό καί τήν ἐνεργό συμμετοχή καί δράση τῶν πιστῶν[19].

Η. *Ἡ σωτηρία τῶν κτιστῶν οὐσιῶν*

1. «*Θέλημα μέν ἐστιν ἡ λογική σωτηρία τῶν καθ᾿ ἡμᾶς τε καί ὑπέρ ἡμᾶς οὐσιῶν*» (373d).

2. «... *τήν ἱεραρχίαν, ἐπί σωτηρίᾳ καί θεώσει τῶν λογικῶν τε καί νοερῶν οὐσιῶν, ἐδωρήσατο (sc ἡ θεαρχική μακαριότης)* (376b). Σχολιάζοντας τά ἀνωτέρω ἐδάφια θά μπορούσαμε νά παρατηρήσουμε τά ἀκόλουθα: Ὑπολανθάνει τό δεδο-

19. Γιά τό μυστήριο τοῦ χρίσματος, βλ. R. Roques, *L᾿univers dionysien*, pp. 271-278.

μένο ὅτι αἰτία τῆς κάθε ἱεραρχίας εἶναι ἡ πηγή τῆς ζωῆς, ἡ Ἁγία Τριάδα, ἡ καθολική δηλαδή παραγωγική βάση τοῦ σύμπαντος κόσμου. Ἡ αἰτία δέν λειτουργεῖ ἐδῶ ἀπρόσωπα ἀλλά ὡς πλήρης βουλητικῆς προθεσιακότητας. Πρόκειται γιά ἕνα στοιχεῖο πού λειτουργεῖ ὡς ἐφαλτήριο, μέ σκοπό νά κατακτήσουν τή σωτηρία τους ὅλοι οἱ ἄνθρωποι καθώς καί οἱ ἀγγελικές δυνάμεις, οἱ οὐσίες τῶν ὑπερκόσμιων καί μακάριων τόπων. Ἡ ἐν λόγῳ σωτηρία ὡς ὑπαρξιακή ὁλοκλήρωση δέν εἶναι δυνατόν νά ὑφίσταται χωρίς τήν προοπτική τῆς θέωσης, τῆς κατά τό δυνατόν δηλαδή ἕνωσης τῶν ὄντων μέ τό θεῖον. Γιά τήν πραγμάτωση αὐτῶν τῶν ἐσχατολογικῶν στόχων, ἡ Ἁγία Τριάδα, ὠθούμενη ἀπό τήν ἀγαθότητά της, δώρισε στούς ἀνθρώπους καί στούς ἀγγέλους τήν ἐκκλησιαστική καί τήν οὐράνια ἱεραρχία ἀντιστοίχως. Ἡ δωρεά πάντως προσφέρεται ἀναλόγως πρός τόν ἀποδέκτη της. Στή συνέχεια μάλιστα τοῦ δευτέρου ἐδαφίου ὁ Ἀρεοπαγίτης σημειώνει ὅτι ἡ ἱεραρχία τῶν νοερῶν ἀγγελικῶν ὄντων, καθότι εἶναι ὑπεραισθητά, χορηγεῖται μέ μορφή ἀϋλότερη καί νοερότερη, ἐνῶ στούς ἀνθρώπους ὑλικότερα μέ τό πλῆθος τῶν συμβόλων. Μέ τόν τρόπο ὡστόσο αὐτόν ὄχι μόνον ἀποδίδεται σέ κάθε ἱεραρχία τό ἀναλογοῦν ἀλλά καί ἀνατιμᾶται ἡ ὕλη στήν κλίμακα τῶν ὀντολογικῶν ἀξιῶν, ἀφοῦ θεωρεῖται ὡς φορέας τῶν θείων ἐκδηλώσεων, ὡς ἔλλογος ἐκφραστής τῶν θείων μηνυμάτων[20]. Σημειώνεται ἐν

---

20. Ἰδιαίτερα προσεκτική εἶναι ἡ ἀνάλυση τῶν ἐδαφίων 373d-376a πού ἔχει γίνει ἀπό τόν B. Brons, στό *Gott und die Seienden,* Göttingen 1976, pp. 68-71· Ὁ σημαντικός αὐτός ἐρευνητής τῆς ἀρεοπαγιτικῆς σκέψης ἐπισημαίνει ὅτι στά ἀνωτέρω ἐδάφια δέν ἐμφανίζεται κάποιας καθοριστικῆς σημασίας ἱστορική διαδρομή καί ἐξέλιξη, τῆς ὁποίας ἕνα ἀπό τά στοιχεῖα θά ἦταν ἡ μετάβαση ἀπό μία κατώτερη σέ μία ἀνώτερη γνώση. Ἐπίσης, ὅτι ἡ ἀφετηρία ἵδρυσης τῆς ἱεραρχίας δέν τοποθετεῖται σ᾿ ἕνα ἱστορικό γεγονός ἀλλά στίς μεταφυσικές προτυπώσεις τοῦ Ἰησοῦ. Κατά συνέπεια, ὁ σκοπός τῆς ἱεραρχικῆς δράσης δέν μπορεῖ παρά νά συνδέεται μέ μία γνώση πού ἀναφέρεται στά μεταφυσικά βάθη, ἀνεξάρτητα ἀπό τίς ἱστορικές διαδρομές πού ἀκολουθεῖ. Στό πλαίσιο αὐτό ἡ ἐκκλησιαστική ἱεραρχία, διά μέσου τῆς πραγμάτωσης τῆς ὁμοίωσής της μέ τήν ἀγγελική, ἀνάγεται πρός τήν ὁμοίωσή της μέ τήν Ἁγία Τριάδα. Ἔτσι, ἡ ἱεραρχία δέν ἐξαντλεῖται σημασιολογικά στό πλαίσιο μόνον τῆς ἱστορικῆς παρουσίας τοῦ Ἰησοῦ. Γιά τή θέση τῆς ὕλης στή δογματική διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ τῆς Ἀνατολῆς, βλ. ἐνδεικτικά Ol. Clement, *Ἡ θεολογία μετά τόν «θάνατο» τοῦ Θεοῦ*, ἐκδ. «Ἀθηνᾶ»,

παρενθέσει ὅτι τά ὑλικά ἀντικείμενα καλοῦνται σύμβολα, διότι ἀπεικονίζουν μέ τόν δικό τους τρόπο τίς θεοφάνειες καί συμβάλλουν στήν κατανόησή τους.

Θ) Ἡ αἰσθητή οὐσία τῶν στοιχείων

«Τάς αἰσθητάς τῶν στοιχείων οὐσίας ὁρῶμεν εἰς τά μᾶλλον αὐταῖς συγγενέστερα πρῶτον ἰούσας, καί δι᾽ ἐκείνων ἐφ᾽ ἕτερα τήν οἰκείαν διϊούσας ἐνέργειαν» (504c-d). Τό ἀνωτέρω ἐδάφιο ἐντάσσεται στήν προοπτική τῆς θεωρίας περί διαμεσολαβήσεων, σύμφωνα μέ τήν ὁποία μία ὀντότητα χορηγεῖ τήν ἐνέργειά της σέ κάποιαν ἄλλη ὄχι ἀμέσως ἀλλά διά μέσου μιᾶς συγγενοῦς της ὀντολογικά ἤ οὐσιολογικά. Ἡ ἐν λόγῳ ἐνδιάμεση ὀντότητα εἶναι συγγενής κατά τό ἕνα τμῆμα της πρός τήν χορηγοῦσα καί κατά τό ἄλλο της πρός τήν προσλαμβάνουσα. Ἔτσι, καθιστᾶ ἐφικτή τή γεφύρωση τῶν ὅποιων χασμάτων προκαλεῖ ἡ ἑτερότητα ἤ ἡ ἀνομοιότητα πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στίς δύο ἀκραῖες ὀντότητες. Ἐδῶ γίνεται ἀναφορά σέ οὐσίες πού ὑπόκεινται στήν αἰσθητή ἐμπειρία. Θά μπορούσαμε μάλιστα μέ κάποιες ἐλεύθερες προεκτάσεις νά ὑποστηρίξουμε ὅτι πρόκειται για οὐσίες τῶν ἀπειροελαχίστων ὑλικῶν σωματιδίων, κάτι ὅμως πού δέν προκύπτει ἀπό τά συμφραζόμενα. Ὡς πρός τή λειτουργία τους πάντως γίνεται ἀναφορά σέ οὐσίες πού βρίσκονται σέ μία ἐνεργό κινητική διαδικασία δράσης καί ἐπικοινωνίας. Τρία θέματα ἐδῶ χρήζουν ἰδιαίτερης ἐπισήμανσης: α) Τά αἰσθητήρια ὄργανα τοῦ ἀνθρώπου ἔχουν τή δυνατότητα νά προσεγγίζουν, ἄν ὄχι στοιχειώδη σωματίδια, τουλάχιστον στοιχειώδεις φυσικές καταστάσεις, κάτι πού καθιστᾶ ἐφικτή τή θεμελίωση τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης μέ βάση ἕναν αὐθεντικό ἐμπειρισμό. β) Γίνεται διάκριση ἀνάμεσα στήν οὐσία καί στήν ἐνέργεια τῶν στοιχείων, κάτι πού δηλώνει ὅτι ὁ ὑλικός κόσμος προσεγγίζεται ὑπό μία δυναμοκρατική προοπτική. Καί ἐδῶ θεμελιώνεται μία εἰσαγωγική προσέγγιση στή φυσική ἐπιστήμη, ἀφοῦ γίνεται ἀναφορά στόν τρόπο λειτουργίας τῆς ὕλης κατά τίς πεποιω-

---

Ἀθήνα 1973, 147-175. Χρ. Γιανναρᾶ, *Τό πρόσωπο καί ὁ ἔρως*, ἐκδ. «Δόμος», Ἀθήνα 1987, 123-129.

μένες ἐμφανίσεις της. γ) Τό ὅτι γίνεται λόγος γιά αἰσθητές οὐσίες καθιστᾶ προφανές ὅτι θεωρεῖται πώς ὑπάρχουν καί νοητές. Ἄνετα βεβαίως ὡς νοητή οὐσία θά μποροῦσε νά ἐκληφθεῖ ἡ οὐσία τῶν ἀγγέλων ἤ ἀκόμη καί ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ. Μέ μία τολμηρή ὡστόσο ἑρμηνεία, θά λέγαμε ὅτι ἴσως οἱ αἰσθητές οὐσίες τίς ὁποῖες ἔχουν τά στοιχεῖα νά ὑποδηλώνουν ὅτι ὑπάρχουν στό ἐσωτερικό τῶν φορέων τους καί νοητές, ἕνας ὀντολογικός δηλαδή πυρήνας πού δέν εἶναι προσιτός στήν ἀνθρώπινη ὅραση. Καί ἕνας τέτοιος πυρήνας δέν μπορεῖ νά εἶναι ἄλλος ἀπό τούς θείους παραγωγικούς λόγους ἤ ἀπό τίς θεῖες ἐνέργειες. Ὑπό τήν ἐκδοχή αὐτή ἡ ὕλη εἶναι ὁ αἰσθητός φορέας μιᾶς ἔλλογης μή αἰσθητῆς πραγματικότητας, ἡ ὁποία, ὡς μεταφυσική, ὀντολογικά τήν ὑπερβαίνει. Μέ ἄλλους ὅρους, ἡ διάκριση ἀνάμεσα σέ ἕνα «εἶναι» καί σέ ἕνα «φαίνεσθαι» θά μποροῦσε νά τεθεῖ πρός ἐξέταση, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι τό δεύτερο ἀποκαλύπτει τό πρῶτο μ᾽ ἕνα τρόπο προσιτό στήν ἀνθρώπινη ἀντιληπτικότητα[21].

Συμπεράσματα

Σύμφωνα μέ τά ὅσα ἐξετάσαμε καταλήγουμε στίς ἀκόλουθες τρεῖς ἐκτιμήσεις:

Α) Ἡ ἀφαιρετική μέθοδος ἀποτελεῖ καί στά θεολογικά κείμενα ἕνα ἀξιόπιστο καί ἀντικειμενικό ἐργαλεῖο γιά τήν ἔλλογη καί συνεκτική συγκρότηση μιᾶς θεωρίας. Προσφέρει στόν ἐρευνητή τίς προϋποθέσεις, γιά νά ὑπερβεῖ τίς -ἐνδεχόμενες -κειμενικές δεσμεύσεις καί γιά νά συλλάβει τίς ἐπιμέρους συνάφειες τῶν ἐννοιῶν πού συναντᾶ στό πλαίσιο τῆς προοπτικῆς γιά μία περαιτέρω ἑρμηνευτική καί σημασιολογική ἀναγωγή τους. Γιά παράδειγμα, ὑπό τόν τρόπο πού εἶναι δομημένη κατά κεφάλαια ἡ πραγματεία *Περί τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* ἴσως δέν μᾶς προσφέρει, τουλάχιστον ἄμεσα, τίς προϋποθέσεις γιά μία πλήρη γνώση τῆς συνάφειας ἀνάμεσα στίς ἔννοιες «οὐσία» καί «ἱεραρχία», ὅσο καί ἄν ἡ ἐν λόγῳ συνάφεια εἶναι ὑπαρκτή

21. Βλ. R. Roques. *L᾽ univers dionysien*, pp. 57 καί 106, ὅπου γίνεται ἀναφορά καί σέ ἀνάλογες ἀπόψεις τῶν Νεοπλατωνικῶν.

ἤ δεδομένη γιά τόν συγγραφέα. Οἱ δύο ἔννοιες μποροῦν μέ τήν ἀπομόνωσή τους- τήν κατά χῶρον καί ὄχι κατά τό γενικό περιεχόμενο- ἀπό τίς θεματικές συνάφειες στίς ὁποῖες ἀνήκουν νά συγκροτήσουν μία ἐπιμέρους θεωρία, σύμφωνα μέ τήν ὁποία παρουσιάζεται τό πώς ἡ Ἁγία Τριάδα διαρθρώνει ἱεραρχικά τόν κτιστό κόσμο, δηλαδή μία πραγματικότητα οὐσιολογικά συγκεκριμένη. Μέ ἄλλους λόγους, τό πώς ἐπί τῆς παρουσίας καί κατοχῆς τῆς ἴδιας οὐσίας- τῆς κτιστῆς- εἰσάγει λειτουργικές διαφοροποιήσεις.

β) Προκειμένου ἡ θεωρία πού προέκυψε νά ἐνταχθεῖ στά ἀπαραίτητα ἀπό ἐπιστημολογικῆς πλευρᾶς περιγράμματα, κατατάξαμε τά κεφάλαια τῆς ἐργασίας μας ὑπό τήν ἀρχή τῆς νοηματικῆς διαδοχῆς καί ἀλληλουχίας, σύμφωνα μέ μία ἐπιλογή πού τήν κρίναμε ὡς προσιδιάζουσα στό ἐπιστημολογικό δέον, στό ὁποῖο θά ἀναφερθοῦμε στήν τρίτη συμπερασματική παρατήρηση. Πρός τό παρόν ἔχουμε νά σημειώσουμε ὅτι μέ τίς δεσμεύσεις πού θέτει μία τέτοια προοπτική, τό κείμενο ἀναφορᾶς μας ὑπερβαίνεται, ὄχι μέ τήν ἔννοια ὅτι καταργεῖται ἤ παραθεωρεῖται τό κυρίως θεωρητικό πλαίσιό του, ἀλλά ὅτι ἀναδομεῖται σέ περιορισμένη κλίμακα ἡ περιεχομενική σειρά του καί σύνταξή του. Ἔτσι, σχηματίζονται διά μέσου ἐπιλογῶν καί ἀνασυντάξεων νέες νοηματικές συνάφειες καί ἀκολουθίες, οἱ ὁποῖες ἀπελευθερώνουν ἤ φωτίζουν περισσότερο τίς σημασιολογικές δυνατότητες πού ἐσωκλείει τό κείμενο. Στήν ἀνά χεῖρας ἐργασία ἀνεδύθη στήν ἐπιφάνεια μία ἀπό τίς ἐν λόγῳ δυνατότητες, τῶν ὁποίων ὁ ἀριθμός μπορεῖ νά ἀναδειχθεῖ ἐκτενής σέ μία πιό διευρυμένη ἐξέταση τοῦ κειμένου ἀναφορᾶς μας.

γ) Παρά ταῦτα, ὁ τρόπος πού παρουσιάσαμε τήν ἐργασία μας ἀποδεικνύει ὅτι ἡ ὅποια μεθοδολογική ἀπόπειρα ἀναλαμβάνεται καί ἡ ὅποια ἐπιμέρους θεωρία συγκροτεῖται σέ πραγματεῖες ὅπως αὐτή πού ἐπιλέξαμε ἀποκτοῦν νόημα καί νομιμότητα μόνον ὅταν ἐντάσσονται στό πλαίσιο τοῦ εὐρύτερου θεωρητικοῦ σχήματος- οὐσιαστικά τοῦ ἐπιστημονικοῦ κλάδου- πού ὀνομάζεται «Βυζαντινή Θεολογία» ἤ ἔστω «Βυζαντινή Φιλοσοφία». Ἡ αὐστηρή τήρηση τῶν θεωρητικῶν ἀρχῶν τοῦ Χριστιανισμοῦ τῆς Ἀνατολῆς ἀποτελεῖ ὅρο πού δέν ὑπερβαίνεται οὔτε κατά κεραία. Γιά παράδειγμα,

ἡ παράγραφος πού ἀναφέρεται στήν οὐσία τῆς ἀγγελικῆς ἱεραρχίας (β') ἔπρεπε νά προηγεῖται αὐτῆς πού ἀναφέρεται στην οὐσία τῆς ἐκκλησιαστικῆς (γ'), διότι κατά τή χριστιανική δογματική διδασκαλία ἡ δημιουργία τῶν ἀγγέλων προηγεῖται αὐτῆς τῶν ἀνθρώπων. Παράλληλα, διότι οἱ ἄγγελοι ἔχουν ἤδη κατακτήσει τό ὀντολογικό ἤ τό ὑπαρξιακό πλήρωμά τους, ἐνῶ γιά τούς ἀνθρώπους κάτι τέτοιο εἶναι ζητούμενο ἤ ἐπιδιωκόμενο. Κατά συνέπεια, προκύπτει ἡ ἀκόλουθη ἐπιστημολογική πρόταση: ἡ σύνταξη μιᾶς ἐπιμέρους θεωρίας διέρχεται διά μέσου μιᾶς μεθόδου πού οὐσιαστικά ἐφαρμόζει τά ἄρθρα τῆς γενικότερης θεωρίας στην ὁποία ἡ ἐπιμέρους ἀνήκει, ἐξειδικεύοντας τίς νοηματικές ἐξακτινώσεις πού αὐτά ἐμπεριέχουν ἐν σπέρματι ἤ ὡς ἀνεξάντλητοι πυρῆνες. Τότε τό ἐπιμέρους ὡς εἶδος ἐπικυρώνει τό γενικό ἤ, ἀντίστροφα, ἀντλεῖ ἀπό τίς, ἐπιστημονικές καί συστηματικές, ἀρχές του τή δυνατότητα γιά νά ἑρμηνευθεῖ.

Κατά συνέπεια, συνθέτοντας ὑπό τόν τύπο μιᾶς θεωρητικῆς σύνοψης τά ὅσα ἐξετάσαμε, θά μπορούσαμε νά παρατηρήσουμε τά ἀκόλουθα ἀπό πλευρᾶς θεολογικῆς:

Ἡ αἰτία καί ἡ ἀρχή κάθε ἱεραρχίας εἶναι ὁ Θεός, κινούμενος κατά τήν ἀγαθότητά του, τήν πηγή τῆς προνοιακῆς ad extra ἐκδήλωσής του. Τοῦτο ὅμως δέν σημαίνει ὅτι οἱ ἱεραρχίες ἐξισώνονται. Ἐξ ὁρισμοῦ διαφοροποιοῦνται. Ἀναμεσά τους ὑπάρχει διαβάθμιση, σύμφωνα μέ τήν ὁποία οἱ ἀγγελικές δυνάμεις εἶναι ἀνώτερες ἀπό τίς ἐκκλησιαστικές ὡς πρός τήν ἀποστολή πού ἔχουν ἀναλάβει στό πλαίσιο τῆς διεκπεραίωσης τῆς θείας οἰκονομίας. Καί τοῦτο, διότι περιφέρονται γύρω ἀπό τόν Θεό καί βρίσκονται σέ ἀμεσότερη σχέση μαζί του. Παρά ταῦτα, δέν γνωρίζουν οὔτε κἄν σέ στοιχειώδη βαθμό τή βαθύτερη οὐσία τοῦ Θεοῦ, θέση πού ἀνταποκρίνεται στή δογματική διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ τῆς Ἀνατολῆς περί ὀντολογικῆς ὑπερβατικότητας καί ὥστόσο αὐτή δέν ἔχει ἀποκλειστικό χαρακτήρα, ἀφοῦ παράλληλα ὑποστηρίζεται ὅτι ὁ Θεός δέν παραμένει σε μία κατασταση στατική, ἀλλά ἐκδηλώνει τήν πρόθεση νά φανερώνεται κατά τήν παραγωγική ὑφή του. Πρόκειται γιά τή θεια οἰκονομία, δηλαδή γιά τή δραστηριοποίηση τῶν θειων ἐνεργειῶν, ἡ ὁποία ἀποκαλύπτεται, πρῶτα ἀπ᾽ ὅλα

τά κτίσματα, στίς ἀγγελικές δυνάμεις. Οἱ ἐν λόγῳ δυνάμεις κατέχουν τήν ἁρμοδιότητα ἤ ἀναλαμβάνουν τήν εὐθύνη νά φανερώνουν τή θεία ὑπερφυσική ἀποκάλυψη στούς ἀνθρώπους. Ἐπίσης, κατά τό ὅτι οἱ ἀγγελικές δυνάμεις βρίσκονται πλησίον τοῦ Θεοῦ, εἶναι σαφές ὅτι θά ἐπικοινωνοῦν καί μέ τόν Ἰησοῦ Χριστό, δηλαδή θά γνωρίζουν, στό μέτρο πού ἁρμόζει στίς δυνατότητες τους καί ὄχι ἀπολύτως, τή θεότητά του καί τόν λόγο τῆς ἐνανθρώπησής του. Ἐπιπλέον, ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ διέρχεται μέσα ἀπό ὁρισμένα στάδια, κάτι πού καθίσταται ἐμφανές μέσα ἀπό τίς ἐξατομικευμένες ἁρμοδιότητες τῶν δύο ἱεραρχιῶν. Αὐτό σημαίνει ὅτι κάθε ὄν ἐπιτελεῖ μία ἰδιαίτερη λειτουργία, δηλαδή ἀνταποκρίνεται σέ μία εἰδική ἀποστολή τοῦ θείου σχεδίου ἤ εἶναι φορέας μιᾶς εἰδικῆς ἐντολῆς.

Οἱ σκέψεις τοῦ Χρ. Γιανναρᾶ πού παρατίθενται, πιστεύουμε ὅτι περιγράφουν συνοπτικά ἕνα μέρος ἀπό τά ὅσα ἐξετάσαμε: «Ἀντίθετα πρός τή σχολαστική ἀντίληψη τῆς ἀναλογίας, πού ἐξαντλεῖται στή νοητική ἀναγωγή τῶν σχετικῶν κατηγορημάτων σέ ἀπόλυτα καί τῶν ἐπιμέρους σέ καθολικά, ἡ ἀναλογία γιά τούς Βυζαντινούς, ὡς γνωστική μέθοδος, ἀναφέρεται στή δυνατότητα τῆς ὕπαρξης νά ἀνάγεται ἀπό τήν κλήση σέ προσωπική σχέση στήν ἴδια τήν πραγματοποίηση τῆς σχέσης, δηλαδή ἀναφέρεται στήν ἀναλογική διαβάθμιση τῶν δυνατοτήτων τῆς ὕπαρξης νά μετέχει καθολικά (καί ὄχι νοητικά μόνο) στήν ἀλήθεια.... Στήν ἱερά τάξη καί καθόλου διακόσμηση τῆς θεοειδοῦς ἱεραρχίας, ὁ συγγραφέας τῶν ἀρεοπαγιτικῶν βλέπει νά μετέχει ἡ σύμπασα κτίση- να μετέχουν ὅλα τά ὄντα στήν ἱεραρχική ἑνοείδεια τῆς κοινωνίας μέ τή θεότητα» (*Τό πρόσωπο καί ὁ ἔρως*, σσ. 273 καί 281).

Ἀπό πλευρᾶς φιλοσοφικῆς θά σημειώναμε τά ἀκόλουθα: Ὁ ὅρος «οὐσία» δηλώνει γενικῶς μία δεδομένη καί ἀναγκαστική ὀντολογική κατάσταση ἐκφρασμένη ἐξειδικευμένα στήν ἑκάστοτε ὑποστατική περίπτωση καί γι᾽ αὐτό ἀκριβῶς διαφοροποιούμενη ἀνάλογα μέ τά ὄντα στά ὁποῖα λειτουργεῖ ὡς ὑπόστρωμα. Ἐμφανίζει ἑπομένως μία πολλαπλή ἤ- ἐνδεχομένως- ἀνεξάντλητη ποικιλομορφία, κάτι ὡστόσο πού δέν παραβιάζει τό κύριο νόημά της ὡς πρός αὐτό πού δηλώνει. Εἶναι ἐπιδεκτική πολλαπλῶν καί ποικίλων κατηγορη-

μάτων-συμβεβηκότων ἤ εἶναι ὁ πυρήνας πού τά ἀναδύει, χωρίς κάτι τέτοιο νά διαφοροποιεῖ τήν καθεαυτή ὀντολογική ὑφή της. Ἀπό πλευρᾶς λογικῆς ἀνάλυσης ἡ οὐσία θά μποροῦσε νά προσεγγισθεῖ ὑπό τό πρίσμα τοῦ ζεύγους: ἕν -πλῆθος, ὅπου τό πλῆθος ἀντανακλᾶ τίς ἐξειδικευμένες ἐκφράσεις τοῦ ἑνός. Ἐδῶ ὡστόσο οἱ ὀντολογικές προκείμενες εἶναι δεσμευτικές. Στό πλαίσιο τῆς ποικιλομορφίας της παρουσιάζει ἐμφανεῖς διαφοροποιήσεις καί ιεραρχήσεις, ἀφοῦ ἡ μεταφυσική οὐσία διακρίνεται ριζικά ὄχι μόνον γιά τόν οἰκεῖον τρόπον συγκρότησής της ἤ ὕπαρξής της ἀπέναντι στήν οὐσία τῶν αἰσθητῶν ὄντων ἀλλά καί γιά τήν ἀπόλυτη ἀνωτερότητά της. Ἔτσι, τό σχῆμα: ἕν- πλῆθος διαμορφώνει μία λογική κατηγορία μόνον στήν περίπτωση τοῦ κόσμου τῆς κτίσης. Δέν περιλαμβάνει τόν ἄκτιστο, διότι ἀνάμεσα στούς δύο κόσμους ὑπάρχει διαφορετικός λόγος ὕπαρξης, ὀντολογική ἑτερότητα καί ὄχι μόνον ἀνομοιότητα. Ἀναγκαστικά λοιπόν ὁ κάθε κόσμος διαμορφώνει τό οἰκεῖον σύστημα ὀντολογικῶν κατηγοριῶν καί φυσικά τόν ἀντίστοιχο τρόπο τῆς ἐννοιολογικῆς περιγραφῆς του.

Κωνσταντίνου Γ. Καρακατσάνη
Ἀν. Καθηγητοῦ -Διευθυντοῦ τοῦ Ἐργαστηρίου Πυρηνικῆς Ἰατρικῆς τοῦ Ἰατρικοῦ Τμήματος τοῦ Α.Π.Θ.

Θάνατος, «Ἐγκεφαλικός θάνατος» καί μεταμοσχεύσεις ὀργάνων

1. Εἰσαγωγή

Ὁ θάνατος εἶναι ἕνα ἀντικειμενικό βιολογικό φαινόμενο, τό ὁποῖο ἀφορᾶ ὅλα τά ἔμβια ὄντα. Ἐξ αἰτίας τοῦ γεγονότος ὅτι ὅλοι οἱ ὀργανισμοί πεθαίνουν, ὁ ὁρισμός τοῦ θανάτου θά πρέπει νά ἔχει ἐφαρμογή σ᾽ ὅλους τούς ὀργανισμούς. Ὁπωσδήποτε ὅμως τά κριτήρια τοῦ θανάτου εἶναι δυνατόν νά εἶναι διαφορετικά στά διάφορα εἴδη τῶν ὀργανισμῶν.

Ἐκτός ἀπό τή θρησκευτική ἤ φιλοσοφική θεώρηση τοῦ θανάτου, ἀπό βιολογική ἄποψη θά ἦταν δυνατόν νά ὁρισθεῖ ὁ θάνατος ὡς ἡ ἀμετάκλητη διακοπή τῆς λειτουργίας τοῦ ὀργανισμοῦ νοούμενου ὡς ἑνιαίου ὅλου.

Τό κατάλληλο κριτήριο τοῦ θανάτου γιά τά θερμόαιμα ζῶα - καί γιά τόν ἄνθρωπο- εἶναι ἡ ὁριστική διακοπή τῆς κυκλοφορίας τοῦ αἵματος (Taylor 1997). Ἡ διακοπή τῆς κυκλοφορίας ἔχει ὡς συνέπεια τήν ἀπώλεια τῆς ἀκεραιότητας τῶν κυτταρικῶν μηχανισμῶν, ἀπό τούς ὁποίους ἐξαρτᾶται ἡ ζωή καί τήν ἔναρξη τῆς διεργασίας τῆς αποσύνθεσης.

Σέ κλινικό ἐπίπεδο ὁ θάνατος, στά θερμόαιμα ζῶα, χαρακτηρίζεται ἀπό τήν ἀπώλεια τῶν αὐτόματων κινήσεων, τήν ἀπώλεια τῆς λειτουργίας τῶν διαφόρων ὀργάνων-κατά πρῶτο λόγο τῆς καρδιακῆς καί ἀναπνευστικῆς λειτουργίας-,

τήν ἀπώλεια τῶν ἀντανακλαστικῶν, τήν προοδευτική ἀπώλεια τῆς θερμότητας, τή δυσκαμψία καί τήν ἀποσύνθεση.

II. Ἡ ἔννοια τοῦ «ἐγκεφαλικοῦ θανάτου» («εθ»)

Ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ πιστοποίηση τοῦ θανάτου στούς ἀνθρώπους γινόταν ἐπί αἰῶνες μέ τή διαπίστωση τῆς μή ἀναστρέψιμης παύσης τῆς καρδιακῆς καί ἀναπνευστικῆς λειτουργίας.

Τό ἔτος 1968 συνεκλήθη ἡ ad hoc ἐπιτροπή τῆς Ἰατρικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Harvard τῶν Η.Π.Α. γιά νά ἐξετάσει τόν ὁρισμό τοῦ «εθ». Ἡ ἐπιτροπή αὐτή χρησιμοποίησε τόν ὅρο «θάνατος» (ὁ ὁποῖος εἶναι κατάλληλος μόνο γιά ὀργανισμούς) γιά νά περιγράψει τήν ἀπώλεια τῆς λειτουργίας ἑνός ὀργάνου (τοῦ ἐγκεφάλου). Ὁ κύριος σκοπός τῆς ἐπιτροπῆς ἦταν ὁ ὁρισμός τοῦ μή ἀναστρέψιμου κώματος ὡς ἑνός νέου κριτηρίου θανάτου στίς περιπτώσεις τῶν ἀσθενῶν, οἱ ὁποῖοι ἦταν σέ κωματώδη κατάσταση καί στούς ὁποίους δέν ὑπῆρχε «εὐδιάκριτη» δραστηριότητα τοῦ Κεντρικοῦ Νευρικοῦ Συστήματος.

Ἡ ἔννοια τοῦ «coma depasse» (κατάσταση πέραν τοῦ κώματος) εἶχε εἰσαχθεῖ, τό ἔτος 1959, ἀπό τούς Γάλλους Καθηγητές ἰατρούς Mollaret καί Goulon, ἀλλά οἱ ἰατροί αὐτοί δέν ἐξίσωναν τό κῶμα αὐτό μέ τό θάνατο. Διότι τό μή ἀναστρέψιμο κῶμα εἶναι μία «κατάσταση-περιορισμένης ζωῆς, ἀλλά ὄχι θάνατος» (Capron 2001).

Ἡ ad hoc ἐπιτροπή τοῦ Harvard θεωροῦσε ὅτι ὑπῆρχε ἀνάγκη γιά τόν προσδιορισμό τοῦ μή ἀναστρέψιμου κώματος ὡς ἔννοιας ταυτόσημης μέ τόν θάνατο γιά τούς ἑξῆς δύο λόγους: α) διότι οἱ ἀσθενεῖς μέ τό μή ἀναστρέψιμο κῶμα ἀποτελοῦν «φορτίο» γιά τούς οἰκείους τους καί τά νοσοκομεῖα καί β) διότι, ἐάν ἐξακολουθοῦσαν νά ἰσχύουν τά παλαιά κριτήρια τοῦ ὁρισμοῦ τοῦ θανάτου, θά ἦταν δυνατόν νά ὑπάρξουν διαφωνίες γιά τή λήψη ὀργάνων γιά μεταμοσχεύσεις. Ἀπό τά προαναφερθέντα προκύπτει *σαφέστατα ὅτι οἱ λόγοι, οἱ ὁποῖοι ἐπέβαλαν τήν ἀλλαγή τῆς ἀντικειμενικῆς ἔννοιας τοῦ θανάτου ἦταν «χρησιμοθηρικοί» καί ὄχι ἐπιστημονικοί.*

Τά σχόλια τοῦ προέδρου τῆς ἐπιτροπῆς τοῦ Harvard, Καθη-

γητοῦ Henry Beecher, ἐπιβεβαιώνουν πέραν πάσης ἀμφιβολίας τό γεγονός ὅτι *ἡ ἀλλαγή τῆς ἔννοιας τοῦ θανάτου εἶχε «χρησιμοθηρικό» στόχο.* Ὁ προαναφερθείς Καθηγητής ἔγραφε (Beecher 1968, Beecher & Dorr 1971) ὅτι α)*ὁ ὁρισμός τοῦ θανάτου ἀποτελεῖ μία αὐθαίρετη ἀπόφαση* καί εἶναι δυνατόν νά ὁρισθεῖ σέ διάφορα ἐπίπεδα: κυτταρικός, διανοητικός, πνευματικός καί κοινωνικός β) ζωή εἶναι τό νά μπορεῖς νά λειτουργεῖς καί νά ἐπικοινωνεῖς μέ τούς ἄλλους καί γ) τό κοινωνικό κίνητρο τῆς διάσωσης ζωῶν μέ τίς μεταμοσχεύσεις εἶναι καλή καί ἐπαρκής αἰτία νά σύρουμε τή γραμμή (νά ὁρίσουμε δηλαδή τόν θάνατο) στόν «εθ».

Ἀπό τά προαναφερθέντα προκύπτει σαφῶς ὅτι τό ἀντικειμενικό βιολογικό φαινόμενο τοῦ θανάτου σχετικοποιήθηκε καί ἀντικαταστάθηκε ἀπό τό κοινωνικό «κατασκεύασμα» τοῦ «εθ» ὄχι γιά λόγους ἐπιστημονικούς ἀλλά καθαρά «χρησιμοθηρικούς».

III. Ἐνστάσεις στήν ἔννοια τοῦ «εθ»

Τά χαρακτηριστικά τοῦ ἀσθενοῦς, ὁ ὁποῖος βρίσκεται σέ μή ἀναστρέψιμο κῶμα καί τοῦ ὁποίου ὁ ἐγκέφαλος ἔχει χάσει ὁριστικῶς τίς λειτουργίες του, εἶναι σύμφωνα μέ τήν προαναφερθεῖσα ἐπιτροπή τοῦ Harvard α) ἡ ὁλική ἀνικανότητα τῆς ἀντίληψης ἐξωτερικά ἐφαρμοζόμενων ἐρεθισμάτων καί ἐσωτερικῶν ἀναγκῶν καί ἡ πλήρης ἔλλειψη ἀπόκρισης σ᾽ αὐτά - δηλαδή τό *βαθύ μή ἀντιδρῶν κῶμα*- β) *ἡ μή ὕπαρξη αὐτόματων μυϊκῶν κινήσεων ἤ αὐτόματης ἀναπνοῆς* ἤ ἀπόκρισης σέ ἐρεθίσματα, ὅπως πόνος, ἁπτικό ἐρέθισμα, ἦχος ἤ φῶς καί γ) *ἡ ἔλλειψη ὅλων τῶν αντανακλαστικῶν (τοῦ ἐγκεφάλου, τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους καί τῶν νωτιαίων ἀντανακλαστικῶν)*.

Σύμφωνα μέ τόν «ἑνιαῖο» («uniform») ὁρισμό τοῦ θανάτου, ὅπως αὐτός διατυπώθηκε ἀπό τήν ἐπιτροπή ἐμπειρογνωμόνων τοῦ Προέδρου τῶν ΗΠΑ, τό ἔτος 1981, ὁ θάνατος εἶναι δυνατόν νά διαγνωσθεῖ εἴτε μέ τή χρήση τοῦ καρδιο-ἀναπνευστικοῦ κριτηρίου εἴτε μέ τή χρήση τῶν νευρολογικῶν κριτηρίων. Τά νευρολογικά κριτήρια περιλάμβαναν τήν μή ἀναστρέψιμη ἀπώλεια ὅλων τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἐγκεφάλου, συμπεριλαμβανομένων τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἐγκεφαλι-

κοῦ στελέχους. Σύμφωνα μέ τήν ἐπιτροπή αὐτή εἶναι δυνατόν νά ὑπάρχουν, στούς *«ἐγκεφαλικά νεκρούς* («εν») ἀσθενεῖς, ἀντανακλαστικά τοῦ νωτιαίου μυελοῦ καί δραστηριότητα τοῦ περιφερικοῦ νευρικοῦ συστήματος.

Προϋπόθεση τῆς διάγνωσης τοῦ «εθ», σύμφωνα μέ τά κριτήρια τῆς Minnesota (Mohandas & Chou 1971), ἀλλά καί μέ τά κριτήρια πού ἔχει ἀποδεχθεῖ ἡ Ἀγγλική Σχολή (Pallis 1982, 1990), εἶναι *ἡ διαπίστωση τῆς μή ἀναστρέψιμης ἀπώλειας μόνον τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους,* γιά τή διάγνωση τῆς ὁποίας ἐπαρκοῦν οἱ σχετικές κλινικές δοκιμασίες (δηλαδή ἡ ὕπαρξη βαθέος ἀπνοϊκοῦ κώματος μέ κατάργηση τῶν ἀντανακλαστικῶν τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους *καί ἀπουσία αὐτόματων κινήσεων*).

Γιά ὁρισμένους ἐρευνητές ἡ φαινόμενη μόνιμη ἀπώλεια τῶν ὑψηλότερων διανοητικῶν λειτουργιῶν καί τῆς συνείδησης (higher brain formulation of death) ἔχει ταυτισθεῖ μέ τήν ἀπώλεια τῶν ἰδιαίτερων χαρακτηριστικῶν τῆς ἀνθρώπινης προσωπικότητας καί κατ᾽ ἐπέκταση μέ τήν ἔννοια τοῦ θανάτου, ἔστω καί ἐάν διατηροῦνται φυτικές λειτουργίες τοῦ ἐγκεφάλου (Youngner & Bartlett 1983). Κατ᾽ αὐτούς ὁ ὁρισμός τοῦ θανάτου θά πρέπει ν᾽ ἀντανακλᾶ τόν θάνατο τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου μᾶλλον παρά τόν θάνατο τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὀργανισμοῦ.

Ἡ πρώτη βασική ἔνσταση στήν ἔννοια τοῦ «εθ» εἶναι τό προαναφερθέν γεγονός τῆς αὐθαίρετης καί σκόπιμης ἀντικατάστασης τοῦ ἀντικειμενικοῦ βιολογικοῦ φαινομένου τοῦ θανάτου ἀπό τό κοινωνικό κατασκεύασμα τοῦ «εθ».

Οἱ Καθηγητές A. Walker καί G. Molinari, ἐρευνητές τῆς μεγαλύτερης καί πληρέστερης μελέτης γιά τόν «εθ», τήν ὁποία διεξήγαγε τό Ἐθνικό Ἰνστιτοῦτο Νευρολογίας τῶν ΗΠΑ (NINCDS), θεωροῦσαν (Walker & Molinari 1980) ὅτι ὁ *«εθ» οὐδέποτε ἀπέκτησε ἀκριβῆ κλινική ἤ παθολογο-ἀνατομική βάση καί γιά τό λόγο αὐτά τά κριτήρια διάγνωσής του εἶναι αὐθαίρετα.* Παρόμοια ἄποψη, ὅτι δηλαδή *δέν εἶναι δυνατόν νά ὑπάρχουν διαγνωστικά κριτήρια γιά μία κατάσταση, ἡ ὁποία δέν ἔχει ἐπαρκῶς ὁρισθεῖ,* ἐκφράζει ὁ ἐν ἐνεργείᾳ Καθηγητής τῆς Ἰατρικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Harvard (Καθηγητής τῆς Παιδιατρικῆς Ἀναισθησιολογίας καί Διευθυντής τῆς Μονάδας Ἐντατικῆς Θερα-

πείας τοῦ παιδιατρικοῦ Νοσοκομείου τῆς Βοστώνης), R. Truog (Truog 2001). Ὁ τελευταῖος Καθηγητής ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ «εθ» παραμένει *ἀσυνάρτητη στή θεωρία καί συγκεχυμένη στήν πράξη* (Truog 1997).

Ὁ Καθηγητής Youngner ἐπίσης ὑποστηρίζει ὅτι ὁ «εθ» ἔχει ἐπιφέρει σύγχυση ὄχι μόνο στήν κοινωνία ἀλλά καί στά μέλη τοῦ Ἰατρικοῦ καί παραϊατρικοῦ προσωπικοῦ (Youngner 1922).

Ὑποστηρίζεται ἀκόμη ἀπό διάφορους ἐρευνητές ὅτι ὁ «εθ» εἶναι ἕνα κοινωνικό κατασκεύασμα, ὅτι εἶναι ἔννοια διαφορετική ἀπό ἐκείνη τοῦ θανάτου καί ὅτι ἐπινοήθηκε γιά τήν ἀπόκτηση («harvesting») ὀργάνων γιά μεταμοσχεύσεις (Freeman & Ferry 1988, Shewmon 1989, Taylor 1997, Truog 1997).

Οἱ περιπτώσεις «εν» ἀσθενῶν, οἱ ὁποῖοι ἐπιβιώνουν γιά διάστημα πολλῶν μηνῶν (πολύ σπανιότερα ἀκόμη καί ἐτῶν) δημιουργοῦν σοβαρά ἐρωτήματα γιά τήν ἐγκυρότητα τῆς ὑπόθεσης ὅτι ἡ ἀπώλεια ὅλων τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἐγκεφάλου θά ὁδηγήσει ἀναπόφευκτα στήν ἀπώλεια τῆς ἀπαρτιωτικῆς ἑνότητας τοῦ σώματος, ὅπως σχολιάζει ὁ Καθηγητής R. Cranford ἀπό τό τμῆμα Νευρολογίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Minneapolis (Granford 1998). Εἶναι ἄλλωστε γνωστό ὅτι ἐξακολουθοῦν νά ἐπιτελοῦνται πολλές λειτουργίες σέ «εν» ἀσθενεῖς. Ὑποστηρίζεται ὅτι ἀπό τίς περιπτώσεις τῶν «εν» ἀσθενῶν πού ἐπέζησαν γιά μεγάλα χρονικά διαστήματα ἀποδεικνύεται ὅτι ἡ ἀπαρτίωση εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἀλληλεπίδρασης τῶν διαφόρων ὀργάνων καί ὄχι ἀποτέλεσμα ἑνός ἀπαρτιοῦντος ὀργάνου ὅπως ὁ ἐγκέφαλος (Shewmon 1998)*

«Ἐγκεφαλικῶς νεκροί» ἀσθενεῖς ὑποστηριζόμενοι στίς Μονάδες Ἐντατικῆς Θεραπείας διατηροῦν τή λειτουργία τῆς κυκλοφορίας τοῦ αἵματος καί ὑπολειπόμενες λειτουρ-

---

* Ἐξαιρετική ἐντύπωση προκαλεῖ ἐν προκειμένῳ ἡ ἐπισήμανση τοῦ Μεγάλου Βασιλείου ὅτι ἡ ἀπαρτιωτική ἱκανότητα τοῦ σώματος, εἶναι καί αὐτή ἔργο τῆς ψυχῆς. «θαύμαζε τόν τεχνίτην, πῶς τῆς ψυχῆς σου τήν δύναμιν πρός τό σῶμα συνέδησεν, ὡς μέχρι τῶν περάτων αὐτοῦ διϊκνουμένην, τά πλεῖστον διεστῶτα μέλη πρός μίαν σύμπνοιαν καί κοινωνίαν ἄγειν (Μεγάλου Βασιλείου, εἰς τό «Πρόσεχε σεαυτῷ), *ΕΠΕ*, 6ος τόμος, ἐκδόσεις «Γρηγόριος Παλαμᾶς».

γίες τοῦ Κεντρικοῦ Νευρικοῦ Συστήματος, μερικοί ἀπορροφοῦν καί ἀφομοιώνουν τροφές, διατηροῦν τίς λειτουργίες τῆς οὔρησης καί τῆς ἀφόδευσης, ἐπουλώνουν τραύματα, κυοφοροῦν καί γεννοῦν μέ καισαρική τομή βιώσιμα νεογνά (Taylor 1997).

Σύμφωνα μέ τά κριτήρια γιά τόν «εθ» τῆς Ἀγγλικῆς Σχολῆς, τά ὁποῖα εἶναι ἀποδεκτά καί στήν Ἑλλάδα, ὁ *θάνατος ὁρίζεται ὡς ἡ ἀνεπανόρθωτη ἀπώλεια τῆς ἱκανότητας γιά συνείδηση σέ συνδυασμό μέ τήν ἀνεπανόρθωτη ἀπώλεια τῆς ἱκανότητας γιά αὐτόματη ἀναπνοή* (Pallis 1990). Ὅτι ἡ ἀνεπανόρθωτη ἀπώλεια τοῦ μηχανικοῦ μέρους τῆς αὐτόματης ἀναπνοῆς δέν συνιστᾶ ἱκανή συνθήκη γιά τόν ὁρισμό τοῦ θανάτου εἶναι προφανές, δεδομένου ὅτι εἶναι γνωστό ὅτι ἀσθενεῖς μέ ὑψηλή βλάβη τοῦ νωτιαίου μυελοῦ εἶναι δυνατόν νά μήν ἔχουν αὐτόματη ἀναπνοή, ἐνῶ διατηροῦν τή συνείδησή τους. *Ὁ προαναφερθείς ὁρισμός τοῦ θανάτου εἶναι ἐνδεχομένως κατάλληλος γιά ζῶα καί ὄχι γιά ἀνθρώπους* γιά τόν ἑξῆς λόγο: Μέ τόν ὅρο «ἱκανότητα γιά συνείδηση» ὁ εἰσηγητής τοῦ ὅρου, C Pallis, ἐννοεῖ τήν ἐγρήγορση. Ἡ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου, ὅμως, κατά τή σύγχρονη Νευρολογία ἀποτελεῖται ἀπό τήν ἐγρήγορση καί τό «περιεχόμενο τῆς συνείδησης», τό ὁποῖο σημειωτέον δέν εἶναι δυνατόν νά ἐλεγχθεῖ σήμερα μέ ὁποιαδήποτε ἰατρική δοκιμασία (Youngner & Bartlett 1983, Truog 1992, Giacino 1997).

Ἐνδιαφέρον καί διαφωτιστικό εἶναι ὁπωσδήποτε τό γεγονός ὅτι ὁ ἐρευνητής αὐτός γράφει ὅτι «ἡ ἀντίληψη πού ἐπικρατοῦσε τά παλαιά χρόνια σ᾽ ἐκείνους τούς πολιτισμούς πού ταύτιζαν τό θάνατο μέ τήν «ἀναχώρηση τῆς ψυχῆς» ἀπό τό σῶμα, εἶναι ἁπλῶς ἡ ἰσοδύναμη ἔκφραση, ἡ ὁποία στή γλώσσα τῆς μοντέρνας Νευροφυσιολογίας περιγράφεται σάν μή ἀναστρέψιμη ἀπώλεια τῆς ἱκανότητας γιά συνείδηση»! (Pallis 1990). Δηλαδή ὁ προαναφερθείς ἐρευνητής ταυτίζει τήν ἐγρήγορση μέ τήν ψυχή.

Θεωρεῖται λοιπόν αὐθαιρέτως ὅτι ἔχει καταργηθεῖ τό προσχηματισμένο περιεχόμενο τῆς συνείδησης καί ἑπομένως καί ἡ αὐτοσυνειδησία στούς «εν» ἀσθενεῖς. Ἀπό τά προαναφερθέντα *γίνεται σαφές ὅτι ἡ διάγνωση τοῦ θανάτου στηρίζεται σέ μία ἀναπόδεικτη ὑπόθεση* (Καρακατσάνης 2001).

IV. *Ἐνδογενεῖς ἀνεπάρκειες τῶν ἰατρικῶν δοκιμασιῶν διάγνωσης τοῦ «εθ» καί ἀντιφάσεις*

Ἐπειδή ἡ ἔννοια τοῦ «εθ» οὐδέποτε ἀπέκτησε ἀκριβή κλινική ἤ παθολογοανατομική βάση, τά χρησιμοποιούμενα κριτήρια γιά τή διάγνωσή του ἐμφανίζουν ἐνδογενεῖς ἀνεπάρκειες, ἀσάφειες καί ἀντιφάσεις, οἱ ὁποῖες πληθύνονται μέ τήν πάροδο τῶν ἐτῶν.

Σύμφωνα μέ τήν Ἀμερικανική Σχολή ὁ «εθ» χαρακτηρίζεται ἀπό τή μή ἀναστρέψιμη ἀπώλεια ὅλων τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἐγκεφάλου καί τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους. Ἡ παύση τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἐγκεφάλου ἀναγνωρίζεται ἀπό τήν ὕπαρξη βαθέος μή ἀντιδρῶντος κώματος, ἐνῶ ἡ ἀπουσία τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους πιστεύεται ὅτι διαγιγνώσκεται ἀπό τήν ἀπουσία ὁρισμένων ἀντανακλαστικῶν τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους ἀπό τά ὁποῖα σπουδαιότερο εἶναι τό ἀντανακλαστικό τῆς ἀναπνοῆς, τό ὁποῖο ἐλέγχεται μέ τή γνωστή δοκιμασία τῆς ἄπνοιας. Σύμφωνα μέ τήν Ἀγγλική Σχολή, ὅπως προαναφέρθηκε, ἐλέγχονται ὁμοίως τά ἀντανακλαστικά τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους στούς κωματώδεις αὐτούς ἀσθενεῖς ἀλλά δέν εἶναι ἀπαραίτητος ὁ ἔλεγχος τῆς ἀπώλειας ὅλων τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἐγκεφάλου προκειμένου νά τεθεῖ ἡ διάγνωση τοῦ «εθ».

1. Δοκιμασία τῆς ἄπνοιας

Τά δεδομένα γιά τή θεωρούμενη βασική, γιά τή διάγνωση τοῦ «εθ», δοκιμασία τῆς ἄπνοιας εἶναι ἐλλιπῆ (Wijdicks 1995) καί ἀνεπαρκῆ, ἐνῶ τό πρωτόκολλο ἐφαρμογῆς τῆς δοκιμασίας αὐτῆς δέν ἔχει ἀκόμη ὁριστικοποιηθεῖ. Ἔτσι ἡ βιβλιογραφία ἀποτυγχάνει στό νά ὁρίσει τήν ἀκριβή τιμή τοῦ οὐδοῦ τῆς μερικῆς πίεσης τοῦ διοξειδίου τοῦ ἄνθρακος στό ἀρτηριακό αἷμα, ὥστε ἡ δοκιμασία αὐτή νά θεωρηθεῖ θετική. Στήν Ἀγγλία ὡς οὐδός ἔχει χαρακτηρισθεῖ ἡ τιμή τῶν 50 mm Hg, στόν Καναδᾶ τά 50-55 καί στήν Ἀμερική τά 60 mm Hg. Προσφάτως γίνεται σύσταση ὁ οὐδός αὐτός νά εἶναι μεγαλύτερος ἀπό 100 mm Hg (Vardis & Pollack 1998), διότι δημοσιεύθηκαν περιπτώσεις «εν» ἀσθενῶν, οἱ ὁποῖοι ἀνέπνευσαν σέ μερική τιμή διοξειδίου τοῦ ἄνθρακος σημαντικά

μεγαλύτερες τῶν 60 mm Hg (Brilli & Biggos 2000)- σέ μία μάλιστα περίπτωση μεγαλύτερη τῶν 91 mmHg (Vardis & Pollack 1998)!

Περαιτέρω ὁ κατάλληλος χρόνος ἀποσύνδεσης ἀπό τόν ἀναπνευστήρα- κατά τή διάρκεια τῆς δοκιμασίας τῆς ἄπνοιας- ἦταν κατά τήν ἐπιτροπή τοῦ Harvard τά 3 min, κατά τά κριτήρια τῆς Minnesota τά 4 min, κατά τίς ἰσχύουσες ὁδηγίες τῆς Ἀμερικανικῆς Νευρολογικῆς Ἀκαδημίας τά 10 min (Wijdicks 1995), ἐνῶ δέν λείπουν οἱ συστάσεις γιά παράταση τοῦ χρόνου αὐτοῦ μέχρι τά 20 min (Brust 1995).

Οἱ ἐρευνητές τῆς μελέτης NINCDS δέν προέβαιναν στή δοκιμασία τῆς ἄπνοιας, διότι τήν θεωροῦσαν δυνητικά ἐπικίνδυνη γιά ἕνα ἤδη σοβαρά βεβλαμμένο ἐγκέφαλο (Allen et al 1980), ἐνῶ πρόσφατα ἀναφέρεται ὅτι τό ποσοστό τῶν καρδιαγγειακῶν ἐπιπλοκῶν σέ «εν» ἀσθενεῖς ἦταν 15%, ὅταν δέν ὑπῆρχαν προδιαθετικοί παράγοντες (πτωχή ὀξυγόνωση, προηγηθεῖσα καρδιακή ἀρρυθμία ἤ ὑπόταση, ἠλεκτρολυτικές διαταραχές), ἐνῶ ὅταν αὐτοί ὑπῆρχαν τό ποσοστό αὐτό ἦταν μέχρι 50% (Goudreau et al 2000).

2. Ὕπαρξη πραγματικοῦ ἠλεκτροεγκεφαλογραφήματος (ΗΕΓ) σέ «εν» ἀσθενεῖς

Σύμφωνα μέ τήν Ἀμερικανική Σχολή, ὅπως προαναφέρθηκε, στούς «εν» ἀσθενεῖς ὑπάρχει μή ἀναστρέψιμη ἀπώλεια ὅλων τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἐγκεφάλου συμπεριλαμβανομένων καί ἐκείνων τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους. Μέ τήν πάροδο ὅμως τῶν ἐτῶν διαπιστώθηκε ὅτι ἕνα σημαντικό ποσοστό (μέχρι 20%) «εν» ἀσθενῶν διατηρεῖ πραγματικό ΗΕΓ (Grigg et al 1987). Μάλιστα πρόσφατα ὁ Καθηγητής Fred Plum, ὁ ὁποῖος θεωρεῖται αὐθεντία στό θέμα τοῦ κώματος, γράφει ὅτι σέ τέτοιους ἀσθενεῖς παρατηρεῖται ὕπαρξη πραγματικοῦ ΗΕΓ ἀκόμη καί σέ ἐκείνους μέ μή δυνάμενη ν᾽ ἀνιχνευθεῖ αἱματική ἐγκεφαλική ροή (Plum 1999).

3. Διατήρηση νευρο-όρμονικῶν λειτουργιῶν καί ὕπαρξη σταθερῆς αἱμοδυναμικῆς κατάστασης

Ὁμοίως *ἔχει διαπιστωθεῖ σέ «εν» ἀσθενεῖς ἡ ὕπαρξη νευρο-*

ὁρμονικῶν λειτουργιῶν (Truog 1992, Halevy & Brody 1993, Truog 1997) ὅπως π.χ. διατήρηση τοῦ ἰσοζυγίου τοῦ ὕδατος σέ μεγάλο ποσοστό (13-62%) τῶν ἀσθενῶν αὐτῶν-ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπό τήν ἀπουσία ἀποίου διαβήτου-γεγονός πού σημαίνει ὅτι ὁ ὑποθάλαμος μερικῶς λειτουργοῦσε.

Σύμφωνα ἐξ ἄλλου μέ τά κριτήρια τῆς Ἀμερικανικῆς Νευρολογικῆς Ἀκαδημίας (ΑΝΑ) γιά τή διάγνωση τοῦ «εθ», ὅπως αὐτά εἶχαν δημοσιευθεῖ ἀπό τόν ἐκπρόσωπό της τό ἔτος 1995 (Wijdicks 1995), ἡ ὕπαρξη σταθερῆς αἱμοδυναμικῆς κατάστασης-ἡ ὁποία σημειωτέον κατά τόν ἴδιο ἐκπρόσωπο εἶχε παρατηρηθεῖ στό 78%) τῶν «εν» ἀσθενῶν κατά τό χρόνο τῆς διάγνωσης τοῦ «εθ» καί ἐξακολουθοῦσε νά ὑπάρχει στό 30%) (Wijdicks et al 1999) κατά τό χρόνο τῆς λήψεως («harvesting») τῶν ὀργάνων- ἦταν συμβατή μέ τή διάγνωση τοῦ «εθ» παρά τό γεγονός ὅτι στόν «εν» ἀσθενή θεωρεῖται ὅτι ὅλες οἱ λειτουργίες τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους ἔχουν ὁριστικῶς ἀπωλεσθεῖ.

Ὁ ἴδιος ὅμως ἐκπρόσωπος τῆς ΑΝΑ ἔγραψε τό ἔτος 2001, πιθανῶς προσπαθώντας νά συμβιβάσει τό γεγονός ὅτι ὄχι εὐκαταφρόνητος ἀριθμός «εν» ἀσθενῶν διατηροῦσαν σταθερή -ὄχι μόνο αἱμοδυναμική-κατάσταση, ὅτι ἡ ὕπαρξη σταθερῆς αἱμοδυναμικῆς κατάστασης θέτει σέ ἀμφιβολία τήν κλινική διάγνωση τοῦ «εθ» (Wijdicks 2001).

4. *Ὕπαρξη αὐτόματων κινήσεων σέ «εν» ἀσθενεῖς (Lazarus sign)*

Σέ μεγάλο ποσοστό (μέχρι 75%) «εν» ἀσθενῶν παρατηροῦνται αὐτόματες κινήσεις (ἀνύψωση τῶν βραχιόνων-ἀνεξάρτητα ὁ ἕνας ἀπό τόν ἄλλον-ρυθμική κάμψη τοῦ ἰσχίου καί τοῦ γόνατος, στροφή τῆς κεφαλῆς πρός τή μία πλευρά, σταύρωμα τῶν χειρῶν στό στῆθος, τινάγματα δακτύλων, κυματοειδεῖς κινήσεις τῶν δακτύλων τῶν ποδῶν, κινήσεις τῶν χειρῶν πρός τόν τράχηλο καί τήν κάτω γνάθο, ἀκόμη καί κινήσεις κάμψης τοῦ κορμοῦ μέχρι 60 μοῖρες σέ ἡμικαθεστηκυία θέση) συνήθως λίγα λεπτά μετά τήν ἀποσύνδεση ἀπό τόν ἀναπνευστήρα εἴτε κατά τή δοκιμασία τῆς ἄπνοιας εἴτε μετά τήν ὁριστική ἀποσύνδεση ἀπό τόν ἀναπνευστήρα (Plum 1999). Τέτοιες αὐτόματες κινήσεις τῶν

ἀσθενῶν αὐτῶν ἔχουν παρατηρηθεῖ ἀκόμη καί στό νεκροτομεῖο (Wijdicks 2001, σελ. 73). Οἱ κινήσεις αὐτές ἔχουν χαρακτηρισθεῖ ὡς «σύνθετα νωτιαῖα ἀντανακλαστικά» ἤ «σύνθετες νωτιαῖες ἀποκρίσεις», ἀλλά οἱ ἐρευνητές τῆς προαναφερθείσης μελέτης NINCDS σχολιάζουν ὅτι δέν πρόκειται περί γνωστῶν ἀντανακλαστικῶν κινήσεων (Allen et al 1980). Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει τό γεγονός ὅτι οἱ κινήσεις αὐτές ἔχουν παρατηρηθεῖ καί χωρίς νά ὑπάρχει ὑπόταση (Saposnik et al 2000) ἤ ὑποξία (Heytens et al 1989).

Πρόσφατα ὁ προαναφερθείς Καθηγητής Fred Plum χαρακτήρισε τίς κινήσεις αὐτές «ἡμισκόπιμες» καί «ἡμικατευθυνόμενες» (Plum 1999), διότι δίνουν σαφή τήν ἐντύπωση ὅτι ἐνέχουν κάποιο σκοπό. Γιά τό λόγο αὐτό θεωρεῖται ἀπό ὁρισμένους ἐρευνητές ὅτι, ὅταν παρατηροῦνται οἱ κινήσεις αὐτές δέν ἐπαρκεῖ ἡ κλινική ἐξέταση γιά τή διάγνωση τοῦ «εθ» καί συνιστᾶται ἡ διενέργεια ἐπιβεβαιωτικῶν ἐργαστηριακῶν δοκιμασιῶν (Van Norman 1999).

Ἐν προκειμένῳ *πρέπει νά ὑπομνησθεῖ ὅτι σύμφωνα μέ τά κριτήρια τῆς ad hoc ἐπιτροπῆς τοῦ Harvard ἀλλά καί μέ τά κριτήρια τῆς Minnesota ἀποκλείεται ἡ διάγνωση τοῦ «εθ»,* ὅταν παρατηροῦνται αὐτόματες κινήσεις.

Ὅταν οἱ προαναφερθεῖσες κινήσεις εἶναι ἐπαναλαμβανόμενες κατά τή διάρκεια τῆς τομῆς γιά τή λήψη τῶν ὀργάνων, ὁ ἐκπρόσωπος τῆς ANA συνιστᾶ νά χορηγοῦνται παραλυτικοί παράγοντες ὥστε νά μήν εἶναι δυνατόν νά ἐπιτελεσθοῦν οἱ κινήσεις αὐτές (Wijdicks 2001, σελ. 66).

5. *Ὕπαρξη ἀντανακλαστικῶν τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους σέ «εν» ἀσθενεῖς*

Σέ «εν» ἀσθενεῖς ἔχει παρατηρηθεῖ ἡ ὕπαρξη ἀντανακλαστικῶν τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους, ὅπως εἶναι τό ἀντανακλαστικό τοῦ μασητῆρος καί τό στοματικό ἀντανακλαστικό (Allen et al 1980). Πρόσφατα διαπιστώθηκε ἡ ὕπαρξη τρομωδῶν κινήσεων τοῦ προσώπου σέ τέτοιους ἀσθενεῖς (Saposnik 2000) ὅπως καί συμμετρικές κινήσεις πού προσομοιάζουν μέ στάση ἀπεγκεφαλισμοῦ (Marti-Fabregas et al 2000). Ὅλα ὅμως τά προαναφερθέντα εὑρήματα ἀκυρώνουν τήν ἤδη τεθεῖσα διάγνωση τοῦ «εθ». Ἀναπάντητο ἐπίσης παρα-

μένει τό ἐρώτημα, πῶς εἶναι δυνατόν νά παρατηρεῖται συχνά δακρύρροια σέ «εν» ἀσθενεῖς, ὅπως συμβαίνει συχνά κατά τή διάρκεια τῆς λήψης ὀργάνων (Fitz-gerald et al 1995), ἀφοῦ γιά νά παρατηρηθεῖ δακρύρροια προϋποτίθεται ἡ λειτουργία τουλάχιστον τοῦ κατώτερου προμήκους (ὁ ὁποῖος ὅμως ὑποτίθεται ὅτι δέν λειτουργεῖ ἐφ᾽ ὅσον τό ἐγκεφαλικό στέλεχος εἶναι νεκρό).

6. *Σπινθηρογραφικά εὑρήματα σέ «εν» ἀσθενεῖς*

Ἔχει παρατηρηθεῖ σέ «εν» ἀσθενεῖς ὕπαρξη ἐγκεφαλικῆς αἱματικῆς ροῆς στό φλοιό καί/ἤ στήν παρεγκεφαλίδα ἤ στά ἐγκεφαλικά γάγγλια καί στό ἐγκεφαλικό στέλεχος, ὅπως αὐτό ἀποδεικνύεται μέ τό σπινθηρογράφημα τοῦ ἐγκεφάλου μετά τή χορήγηση τῶν λιπόφιλων ραδιοφαρμάκων τοῦ Tc99m (ὅπως π.χ. τό Tc99m-HMPAO). Σημειωτέον ὅτι μέ τά ραδιοφάρμακα αὐτά ἀλλά καί μ᾽ ἐκεῖνα πού ἐλέγχεται ὁ μεταβολισμός (ὅπως ἡ ^{18}F-FDG-φθοριωμένη γλυκόζη-) ἐλέγχεται μέ ἄμεσο τρόπο ἡ βιωσιμότητα τῶν ἐγκεφαλικῶν κυττάρων (George 1991, Plum 1999). Ὅπως εἶναι ἐμφανές, τίθεται σέ ἀμφισβήτηση ἡ διάγνωση τοῦ «εθ» σέ ἀσθενεῖς στούς ὁποίους παρατηρεῖται ἄρδευση ἤ καί μεταβολισμός σέ τμήματα τοῦ ἐγκεφάλου.

7. *Ἔχουν «εν» ἀσθενεῖς ἀνακτήσει λειτουργίες τοῦ ΚΝΣ;*

Σέ μικρό ἀριθμό «εν» παιδιατρικῶν ἀσθενῶν ἔχει πράγματι παρατηρηθεῖ μερική ἀνάκτηση (μικρότερη ἤ μεγαλύτερη) τῶν λειτουργιῶν τοῦ ΚΝΣ (Ashwal & Schneider 1989, Reid et al 1989 Kohrman & Spivack 1990,).

8. *Τό ἐρώτημα τῆς ὕπαρξης συνείδησης σέ «εν» ἀσθενεῖς*

Ὅπως προαναφέρθηκε, *δέν ὑπάρχει ἡ δυνατότητα νά ἐλεγχθεῖ τό περιεχόμενο τῆς συνείδησης* (Youngner & Bartlett 1983, Truog & Fackler 1992, Giacino 1997), *σέ «εν» ἀσθενεῖς.* Τό μόνο πού εἶναι δυνατόν νά διαπιστωθεῖ εἶναι ἡ ἀπώλεια

τῆς ἐγρήγορσης ἀλλά μέ τό κριτήριο αὐτό δέν εἶναι δυνατόν νά γίνει διάγνωση τοῦ θανάτου στόν ἄνθρωπο. Ἑπομένως *ἡ διάγνωση τοῦ θανάτου*- μέ ὁποιοδήποτε κριτήριο καί ἐάν γίνεται ἡ διάγνωση τοῦ «εθ» - στηρίζεται σέ μία ἀναπόδεικτη ὑπόθεση.

9. *Σχόλια*

α) Εἶναι σημαντικό νά σχολιασθεῖ ὅτι στά κριτήρια τῆς ἐπιτροπῆς τοῦ Harvard, προκειμένου νά τεθεῖ ἡ διάγνωση τοῦ «εθ», προβλεπόταν ἡ μή ἀναστρέψιμη ἀπώλεια τῶν λειτουργιῶν ὁλόκληρου τοῦ ΚΝΣ (ἐγκεφάλου καί νωτιαίου μυελοῦ). Ἑπομένως ἦταν ἀσύμβατη μέ τή διάγνωση τοῦ «εθ» ἡ ὕπαρξη ὁποιαδήποτε αὐτόματης ἤ ἀντανακλαστικῆς κίνησης. Ἡ ἀντίστοιχη ὅμως ἐπιτροπή τοῦ 1981, ἡ ὁποία καθιέρωσε τόν «ἑνιαῖο» («uniform») ὁρισμό τοῦ θανάτου, προφανῶς ὑπό τήν «πίεση» τῶν εὑρημάτων πού εἶχαν παρατηρηθεῖ σέ «εν» ἀσθενεῖς (διατήρηση, δηλαδή, διαφόρων αὐτόματων καί ἀντανακλαστικῶν κινήσεων) θεώρησε τήν ὕπαρξη τῶν κινήσεων αὐτῶν συμβατή μέ τή διάγνωση τοῦ θανάτου.

β) Ὅπως προαναφέρθηκε, τό ἔτος 1995, ἡ ΑΝΑ (Wijdicks 1995) θεωροῦσε τήν ὕπαρξη σταθερῆς αἱμοδυναμικῆς κατάστασης καί τή διατήρηση τῶν «ὁλοκληρωμένων» («integrated») λειτουργιῶν τοῦ ἰσοζυγίου τοῦ ὕδατος τοῦ ὀργανισμοῦ καί σταθερῆς θερμοκρασίας ὡς συμβατές μέ τή διάγνωση τοῦ «εθ». Ἐπειδή ὅμως ὑπῆρξαν καί ὁρισμένοι «εν» ἀσθενεῖς, οἱ ὁποῖοι ἦταν σέ σταθερή κατάσταση, ἐπέζησαν γιά μεγάλα χρονικά διαστήματα καί ἀκύρωναν τόν ἰσχυρισμό ὅτι ὁ «εθ» ἀκολουθεῖται ἀναπόφευκτα ἀπό καρδιακή παύση ἐντός ὀλίγων ἡμερῶν, ἀνάγκασαν πιθανότατα τήν ΑΝΑ νά δηλώσει πρόσφατα ὅτι, ὅταν ἡ κατάσταση τοῦ «εν» ἀσθενοῦς εἶναι σταθερή, τότε θά πρέπει ν' ἀμφισβητηθεῖ ἡ κλινική διάγνωση τοῦ «εθ» (Wijdicks 2001), *Ἡ ἀντίφαση ἐν προκειμένῳ εἶναι προφανής καί καταδεικνύει τό προαναφερθέν, ὅτι δηλαδή δέν εἶναι δυνατόν νά ὑπάρχουν ἀσφαλῆ διαγνωστικά κριτήρια γιά μία κατάσταση, ἡ ὁποία δέν ἔχει ἐπαρκῶς ὁρισθεῖ.*

γ) Ἀρχικά ἡ διάγνωση τοῦ «εθ» -ἀνεξαρτήτως τῶν κριτηρίων μέ τά ὁποῖα εἶχε γίνει αὐτή- βασιζόταν στόν ἰσχυρισμό

τῆς μή ἀναστρέψιμης ἀπώλειας, στούς ἀσθενεῖς αὐτούς πού βρίσκονταν σέ βαθύ κῶμα, ὅλων τῶν φυτικῶν λειτουργιῶν τοῦ ἐγκεφάλου. Κατά τή διάρκεια ὅμως τῶν ἐτῶν πού ἀκολούθησαν ἀποδείχθηκε ὅτι σημαντικά ποσοστά τῶν ἀσθενῶν αὐτῶν διατηροῦσαν διάφορες φυτικές λειτουργίες. Ὑπό τήν πίεση τῶν εὑρημάτων αὐτῶν ἔγινε μετάθεση τοῦ «κέντρου βάρους» τῶν κριτηρίων διάγνωσης τοῦ «εθ» ἀπό τήν ἀπώλεια τῶν φυτικῶν λειτουργιῶν στή *θεωρούμενη* ἀπώλεια τῶν ὑψηλοτέρων διανοητικῶν λειτουργιῶν καί τῆς συνείδησης. *Πῶς ὅμως τίθεται ἡ διάγνωση τοῦ θανάτου-ἀπό τούς ὑποστηρικτές τοῦ ὁρισμοῦ τοῦ θανάτου πού γίνεται μέ κριτήριο τή μή ἀναστρέψιμη ἀπώλεια τῆς συνείδησης-ἀφοῦ δέν εἶναι δυνατόν νά διαγνωσθεῖ ἡ ἀπώλεια τῆς συνείδησης (αὐτοσυνειδησίας, ἀκριβέστερα);*

δ) Ὁ ἐκπρόσωπος τῆς ΑΝΑ τό ἔτος 1999 ἔγραφε στό Neurology (Wijdicks et al 1999) ὅτι στό 22% τῶν παιδιῶν, πού νοσηλεύονταν σέ Μονάδες Ἐντατικῆς Θεραπείας- τῶν ὁποίων μάλιστα οἱ γονεῖς εἶχαν δώσει συγκατάθεση γιά λήψη τῶν ὀργάνων (τῶν παιδιῶν τους)-διαπιστώθηκε ὅτι εἶχε γίνει ἐσφαλμένη διάγνωση τοῦ «εθ».

Ὁ ἴδιος ἐκπρόσωπος συνυπέγραφε στό ἴδιο Περιοδικό, τό ἔτος 2000, ὅτι ἡ ἔλλειψη ἐξοικείωσης *μέ τήν πολύπλοκη δοκιμασία τῆς ἄπνοιας* (Goudreau et al 2000) ἦταν ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖον *λιγότερο ἀπό 15% τῶν ἰατρῶν στό Golorado καί στήν California ἐκτελοῦσαν ἐπαρκῶς τή δοκιμασία αὐτή.* Ὁ ἴδιος, τέλος ἔγραφε πρόσφατα (Wijdicks 2001) *ὅτι ἡ δοκιμασία τῆς ἄπνοιας εἶναι ἁπλή στήν ἐφαρμογή της.* Τί τελικῶς ἰσχύει ὡς πρός τή δοκιμασία τῆς ἄπνοιας. Εἶναι ἁπλή ἤ πολύπλοκη -καί μή ἐπαρκῶς προσδιορισμένη-μέ συνέπεια τή διάπραξη τόσων πολλῶν διαγνωστικῶν ἀστοχιῶν;

Ἀπό τά προαναφερθέντα καταφαίνεται ὅτι σε «εν» ἀσθενεῖς, ἀνεξαρτήτως τῶν χρησιμοποιηθέντων κριτηρίων γιά τή διάγνωση τοῦ «εθ», παρατηρεῖται ὕπαρξη ὑπολειπομένων λειτουργιῶν τοῦ ΚΝΣ, εὑρήματα τά ὁποῖα ἀκυρώνουν τή διάγνωση τῆς μή ἀναστρέψιμης ἀπώλειας τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἐγκεφάλου καί τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους. Εἰδικότερα μάλιστα γίνεται σαφές ὅτι, ὅταν ἡ διάγνωση τοῦ θανάτου βασίζεται στή θεωρούμενη ἀπώλεια τῶν ἀνώτερων διανοητικῶν λειτουργιῶν καί τῆς συνείδησης, ἡ διάγνωση

αὐτή «οἰκοδομεῖται» σέ μία ἀναπόδεικτη ὑπόθεση!

V. Διολισθήσεις μετά τήν καθιέρωση τῆς ἔννοιας τοῦ «εθ»

Μετά τήν ἀπόφαση τῆς ἀντικατάστασης τοῦ ἀντικειμενικοῦ γεγονότος τοῦ βιολογικοῦ θανάτου ἀπό τήν ἐπινόηση τοῦ «εθ» παρατηρήθηκαν, ὅπως ἦταν ἀναπόφευκτο, διάφορες διολισθήσεις.

Τό ἀρχικό κριτήριο τοῦ «εθ» ἦταν, ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ μή ἀναστρέψιμη ἀπώλεια ὅλων τῶν λειτουργιῶν ὁλόκληρου τοῦ ἐγκεφάλου συμπεριλαμβανομένων καί ἐκείνων τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους. Ὅταν, καθ' ὁδόν, δια-πιστώθηκε ὅτι ὑπῆρχαν ὑπολειπόμενες λειτουργίες τοῦ ἐγκεφάλου σέ πολλούς «εν» ἀσθενεῖς, εἰσηγήθηκαν ὡς κριτήριο τοῦ «εθ» τή μή ἀναστρέψιμη ἀπώλεια τῶν λειτουργιῶν μόνο τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους. Ὅταν στή συνέχεια διαπιστώθηκε ὅτι ὑπῆρχαν ὑπολειπόμενες λειτουργίες καί τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους, ἔγινε εἰσήγηση γιά διάγνωση τοῦ «εθ» μέ βάση τή θεωρούμενη μή ἀναστρέψιμη ἀπώλεια τῆς συνείδησης.

Ἡ χρησιμοποίηση ὅμως ὡς κριτηρίου γιά τή διάγνωση τοῦ θανάτου τῆς θεωρούμενης μή ἀναστρέψιμης ἀπώλειας τῆς συνείδησης ἔθεσε καί ἄλλα πολύ σημαντικά θέματα. Νεκροί, πλέον, μέ βάση τό τελευταῖο κριτήριο θεωροῦνται ὄχι μόνο οι «εν» ἀλλά καί ὅλοι οἱ ἀσθενεῖς πού βρίσκονται σέ μόνιμη φυτική κατάσταση, τά ἀνεγκέφαλα ἔμβρυα καί ἐνδεχομένως καί ὅλοι οἱ βαριά ἀνοϊκοί ἀσθενεῖς.

Ὅπως ἔγινε ἐμφανές ἀπό τό δημοσίευμα τῆς ad hoc ἐπιτροπῆς τοῦ Harvard καί ἐπιβεβαιώθηκε ἀπό τούς σχετικούς νόμους γιά τόν «εθ» πού ἀκολούθησαν, ἡ ἔννοια τοῦ «εθ» συνδέθηκε ἐξ ἀρχῆς καί παραμένει στενά συνδεδεμένο μέ τό θέμα τῶν μεταμοσχεύσεων.

Ἡ ἔλλειψη ἀνθρωπίνων πρός μεταμόσχευση ὀργάνων ὁδήγησε ὁρισμένους ἐπιστήμονες νά θεωρήσουν τά ὄργανα τῶν κατοίκων μιᾶς χώρας «ἐθνικό πλοῦτο» (Παπαδάκης καί συν 1999) καί ἄλλους νά εἰσηγηθοῦν τήν ἀγοραπωλησία τῶν διαφόρων ὀργάνων (Μπῆτρος 1997, 1998, Harris & Alcorn

2001). Ἡ ἴδια ἔλλειψη ὁδήγησε ἄλλους νά ἐφαρμόζουν τή δωρεά ἀπό «non-heart beating donors» («δωρητές», δηλαδή, τῶν ὁποίων ἡ καρδιά ἀφέθηκε νά σταματήσει- μέ τή διακοπή τῆς κατάλληλης ὑποστήριξης-ἤ, ὅταν σταμάτησε, δέν ἔγινε προσπάθεια ἀναζωογόννησης (Truog 1997, Lewis & Valerius 1999).

VI. Μεταμοσχεύσεις ὀργάνων, «ἐγκεφαλικός θάνατος» καί θάνατος

Ὁ ὑπογράφων ἀσφαλῶς πιστεύει ὅτι *οἱ μεταμοσχεύσεις ὀργάνων, οἱ ὁποῖες γίνονται* μετά τήν κατάλληλη πληροφόρηση γιά τίς δυνητικές ἐπιπλοκές (οἱ ὁποῖες εἶναι μικρές ἕως ἀμελητέες στίς μεταμοσχεύσεις νεφρῶν ἀλλά μέτριες ἤ σημαντικές στίς ἠπατεκτομές καί στίς λαβεκτομές τῶν πνευμόνων) *ἀπό ὑγιεῖς δωρητές ἐν ζωή* μέ μοναδικό σκοπό τήν ἀπάλυνση τοῦ πόνου τοῦ συνανθρώπου, ἀποτελοῦν πράξη ἀγάπης καί ὕψιστης φιλαλληλίας (Καρακατσάνης 2001).

Ἡ «δωρεά» ὀργάνων ὅμως ἤ ἱστῶν ἀπό νεκρούς (πρός τό παρόν ἡ δωρεά ὀργάνων ἀπό νεκρούς εἶναι ἐφικτή μόνο γιά τούς νεφρούς) μπορεῖ νά γίνει ἀποδεκτή, ἐπειδή ἡ παράταση τῆς ζωῆς τοῦ πάσχοντος εἶναι δυνατόν νά γίνει ἀφορμή βαθύτερης μετάνοιας καί εὐγνωμοσύνης πρός τό Θεό. Δέν εἶναι ὅμως δυνατόν νά χαρακτηρισθεῖ ἡ πράξη αὐτή οὔτε δωρεά οὔτε ἀγάπη οὔτε, πολύ περισσότερο, θυσία. «Πῶς οὖν τολμᾶς τόν Θεόν ἐκ τῶν λειψάνων ἐξιλεοῦσθαι», θ' ἀναφωνοῦσε πολύ περισσότερο στήν περίπτωση αὐτή ὁ Μέγας Βασίλειος[1].

Τέτοια θεώρηση θά εὐτέλιζε τήν ἔννοιά καί τῆς ἀγάπης καί τῆς θυσίας, θά προκαλοῦσε σύγχυση μέ τήν κενή περιεχομένου ἔννοια τῆς «ἀνέξοδης ἀγάπης» καί θά ἀκύρωνε τό βαθύτερο νόημα καί εἰδοποιό γνώρισμα τῆς Ὀρθόδοξης Ἀνατολικῆς Παράδοσης, τό ὁποῖο εἶναι ἡ ἔμπονη ἀγάπη ἤ ἀγάπη «ἐν ὀδύνῃ». *Ὅσοι εἶχαν τήν εὐλογία νά ἀναστραφοῦν τό Μακαριστό Γέροντα Παΐσιο τόν Ἁγιορείτη*

1. «*Πρός τούς Πλουτοῦντας*», ΕΠΕ, Πατερικαί Ἐκδόσεις «Γρηγόριος Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη 1973, τόμος 6ος, σελ. 319-320.

ἴσως ἔχουν κάτι ἀντιληφθεῖ ἀπό τό βίωμα τῆς ἔμπονης αὐτῆς ἀγάπης.

Ἐπίσης δεν εἶναι δυνατόν νά χαρακτηρισθεῖ πράξη ἀγαπης καί θυσίας ἡ «δωρεά» πού γίνεται ἀπό «εν» μέ ἐνεργοποίηση προεκπεφρασμένης ἐπιθυμίας τους. Διότι ἐάν ὑπῆρχε πραγματική ἀγάπη, αὐτή θά εἶχε ἐκδηλωθεῖ μέ τή δωρεά ὀργανου ἐν ζωῇ γιά τήν ἀντιμετώπιση συγκεκριμένου προβληματος ὁρισμένου ἀσθενοῦς. Τό κίνητρο τῆς «δωρεᾶς» στην περίπτωση αὐτή δεν εἶναι εὔκολο νά διαπιστωθεῖ καί το ἐνδεχομενο νά εἶναι ἡ «εὐθανασία» τό αἴτιο δέν εἶναι δυνατόν ν᾽ ἀποκλεισθεῖ.

Ἡ για ποικίλους λογους ἀπραξία, ὅταν τό πρόβλημα τοῦ συνανθρώπου ἀπαιτεῖ ἄμεση λύση, καί ἡ μετάθεση τῆς «δωρεᾶς» σέ ἄγνωστο μελλοντικό χρόνο- κατά τόν ὁποῖον ὅμως «τίς ἐγγυητης ἔσται τοῦ τρόπου τῆς τελευτῆς»[2] -δέν εἶναι ἀσφαλῶς δυνατόν νά χαρακτηρισθεῖ ὡς ἀξιέπαινη πράξη καί, πολύ περισσότερο, ὡς ἀγάπη.

Πολύ σημαντικό εἶναι καί τό γεγονός ὅτι δέν εἶναι δυνατον να ἐπικοινωνήσουμε μέ τούς «εν» προκειμένου νά βεβαιωθοῦμε, ἐάν ἔχουν τήν ἴδια γνώμη γιά τή «δωρεά» ὀργάνων πού θα ἀποτελέσει τήν τελική πράξη γιά τόν τερματισμο τῆς ζωῆς τους μέ ἐκείνη πού εἶχαν ἐκφράσει σέ ἀνυποψιαστο χρόνο. *Διότι ἄλλη συχνά εἶναι ἡ τοποθέτηση ἑνός ἀνθρωπου ὅταν εἶναι ὑγιής καί ἄλλη ὅταν βιώνει τίς τελευταῖες του στιγμές.*

Περαιτέρω δέν εἶναι θεμιτό-οὔτε πολύ περισσότερο δεῖγμα χαρακτηριστικό ἀγάπης- νά ὑποχρεωθεῖ ἀμέσως ἤ ἐμμεσως ὁ ἰατρος νά συνεργήσει στή διακοπή τῆς ζωῆς ἑνός ἀνθρωπου ἐπειδή το θέλει, γιά ὁποιοδήποτε λόγο, ὁ τελευταῖος.

Ὁ Ἅγιος Βασίλειος ὁ Μέγας δέν ἀποδέχεται τή μετά θάνατο δωρεά χρημάτων, τήν καυτηριάζει καί ὀνομάζει αὐτην «*πονηράν βουλήν*»[3] . Πολύ περισσότερο, ἔχουμε τήν ταπεινή γνώμη, δέν θά δεχόταν τήν περιθανάτια ἤ μεταθανάτια δωρεά τοῦ σώματος, τό ὁποῖο οὕτως ἤ ἄλλως δέν

---

2. Μεγαλου Βασιλείου. «*Πρός τούς Πλουτοῦντας*», ΕΠΕ, τόμος 6ος, Πατερικαι Ἐκδοσεις «Γρηγοριος Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη 1973, σελ. 316.

3. «*Προς τούς Πλουτοῦντας*», ΕΠΕ, τομος 6ος, Πατερικαί Ἐκδόσεις «Γρηγοριος Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη 1973, σελ. 318.

μᾶς ἀνήκει[4].

Ἡ ἀγάπη κατά τήν Ὀρθόδοξη Παράδοση διατηρεῖ τά χαρακτηριστικά της μόνο ὅταν ἐμπεριέχει τό στοιχεῖο τῆς ἔμπονης θυσίας καί τῆς ὀδύνης. Ὅταν δέν ἔχει τά χαρακτηριστικά αὐτά, εἶναι ἕνα κακέκτυπο κοινωνικό κατασκεύασμα.

Περαιτέρω, ὅπως προαναφέρθηκε, ὑπάρχουν πλέον πάμπολλες μαρτυρίες μέ βάση τίς ὁποῖες οἱ «εν» ἀσθενεῖς δέν εἶναι δυνατόν νά χαρακτηρισθοῦν ὡς νεκροί. Ἑπομένως *τίθεται τό ἐρώτημα, ἐάν ὁ ἄνθρωπος ἐπιτρέπεται νά σφετερισθεῖ τό δικαίωμα τοῦ Θεοῦ γιά τή λύση τῆς «συμφυΐας» ψυχῆς καί σώματος καί νά προσδιορίσει τή στιγμή τοῦ θανάτου εἴτε τοῦ δικοῦ του εἴτε τοῦ συνανθρώπου του.*

Ὀρθοτόμησε πράγματι τό λόγο τῆς ἀληθείας *στήν περίπτωση αὐτή* ἡ ἐπιτροπή βιοηθικῆς τῆς Ἐκκλησίας μας, ὅταν ἔγραφε στό δελτίο τύπου τῆς 14ης Δεκεμβρίου 2001 ὅτι «ἡ ἀρχή καί τό τέλος τῆς ζωῆς βρίσκονται στά χέρια τοῦ Θεοῦ καί μόνον», «ὅτι οἱ ἄνθρωποι προσευχόμαστε, δέν ἀποφασίζουμε γιά τήν ζωή καί τόν θάνατο» καί ἀκόμη ὅτι *«κάθε θάνατο πού ἀποτελεῖ ἀποτέλεσμα ἀνθρώπινων ἀποφάσεων καί ἐπιλογῶν»- ὅσο «καλός» κι᾽ ἄν ὀνομάζεται- τόν ἀπορρίπτει ὡς «ὕβριν» κατά τοῦ Θεοῦ»*

Ἡ «ἐκρηκτική ἀγάπη» τῶν «εν» ἀσθενῶν πρός τούς συνανθρώπους δέν εἶναι δυνατόν νά αὐτονομεῖται καί νά περιφρονεῖ τήν «βάθει σοφίας φιλανθρώπως πάντα» οἰκονομοῦσα Θεία Πρόνοια, νά σφετερίζεται δικαιώματα τοῦ Θεοῦ καί νά ρυθμίζει κατά τό δοκοῦν τό τέλος τῆς ζωῆς ὅπου τελεσιουργοῦνται ἀκατάληπτα μυστήρια. «*Οὐκ ἔστιν ἐξουσία ἐν ἡμέρᾳ θανάτου*».τονίζεται στήν Παλαιά Διαθήκη (Ἐκκλησιαστής, Η,8).

Πολύ περισσότερο δέν εἶναι ἀποδεκτό νά παραλληλίζεται ἡ «φθηνή ἀγάπη» τῶν «εν» καί ἡ «δωρεά» ὀργάνων ἀπό αὐτούς μέ τή μοναδική Σταυρική θυσία τοῦ Κυρίου ὑπέρ τοῦ σύμπαντος κόσμου! Οὔτε εἶναι δυνατόν νά συγκρίνεται *ἡ δυσθεώρητη ἀγάπη* τοῦ «σκεύους τῆς ἐκλογῆς» Ἁγίου Ἀποστόλου Παύλου καί τοῦ «ἠγαπημένου μαθητοῦ»

---

4. *Α΄Κορ.* ΣΤ 19-20.

καί διδασκάλου τῆς ἀγάπης Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου μέ τήν προαναφερθεῖσα «φθηνή ἀγάπη».

Οἱ παλαιότεροι καί σύγχρονοι Ἅγιοι, οἱ ὁποῖοι εἶχαν ἔμπονη μέν, ἀλλά νηφάλια καί εἰρηνική ἀγάπη (καί ὄχι «ἐκρηκτική») *δέχονταν, σάν μόνη ἀποδεκτή ὁδό, νά ἀναδεχθοῦν αὐτοί -μέ εἰλικρινέστατη καί καθαρότατη πρόθεση- τόν κόπο τῆς ὀδυνηρῆς ἀσθένειας ἤ ποικίλης ταλαιπωρίας καί νά ἐλαφρώσουν μέ τόν τρόπο αὐτό τό σταυρό τοῦ πάσχοντος συνανθρώπου. Ἔλιωναν ἔτσι τά σώματά τους μέ διαρκή νηστεία καί ὀδυνηρή προσευχή ὑπέρ τῶν παθημάτων τοῦ σύμπαντος κόσμου, ἀλλά ἄφηναν μέ πλήρη ἐμπιστοσύνη τήν τελική ἔκβαση τοῦ προβλήματος στήν Πρόνοια τοῦ Θεοῦ.* Ἐκεῖνοι ὡς ἀναζητήσαντες «τά βάθη τοῦ Πνεύματος» ἐγνώριζαν ὅτι μέ ἄκρα φιλανθρωπία ἡ Θεία Πρόνοια οἰκονομεῖ τή σωτηρία τοῦ κάθε ἀνθρώπου, μερικές φορές μέ τόν ἐπώδυνο τρόπο τῆς νόσου, ἡ ὁποία τότε «συνεργεῖ τούτοις πρός σωτηρίαν» κατά τόν Ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ[5].

Οἱ σύγχρονες ἀπόψεις περί «ἐκρηκτικῆς ἀγάπης», ἡ ὁποία κατά τούς ὑποστηρικτές της ἔχει τό δικαίωμα νά παρέρχεται ὡς ἀσήμαντα τά ἐρωτήματα, ὅπως π.χ ἐάν ὁ «εν» εἶναι ζωντανός ἤ νεκρός ἤ ἐάν ἔχει ὁ ἄνθρωπος τό δικαίωμα νά προσδιορίζει κατά τό δοκοῦν τό τέλος τῆς ζωῆς του μέ σκοπό νά «σώσει» τόν συνάνθρωπό του, ἔχομε τήν ταπεινή γνώμη ὅτι δέν θεμελιώνονται στήν Ὀρθόδοξη Χριστιανική Παράδοση, εἶναι καινόφερτοι νεολογισμοί καί δημιουργοῦν ἔδαφος ὀλισθηρό καί ἐπικίνδυνο καί γιά ὅσους τίς εἰσηγοῦνται καί γιά ὅσους ἀκολουθοῦν. Ἡ ταπεινή συμμόρφωση πρός τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας μας, ὅπως αὐτή ἐκφράζεται μέ τή ζωή καί τή διδασκαλία τῶν Ἁγίων μας, εἶναι ἡ μόνη δοκιμασμένη καί ἀσφαλής ὁδός.

---

5. Ἁγίου Γηρογρίου Παλαμᾶ, *ΕΠΕ*, τόμος 9, σελ. 264, Θεσσαλονίκη, 1985.

Βιβλιογραφία

A definition of irreversible coma. Report of the ad hoc committee of the Harvard Medical School to examine the definition of brain death. JAMA 1968 ; 205: 85-88.

Allen N, Burkholder JD, Molinari GF, Comiscioni G. Clinical cri teria of brain death. In: The NINCDS collaborative study of brain death. NINCDS Monograph No 24, NIH Publication No 81-2286, Dec 1980, Bethesda, Maryland, pp 77-147.

Ashwal S, Schneider S. Brain death in the newborn. Pediatrics 1989; 84: 429-437.

Beecher HK. Ethical problems created by the hopelessly unconscious patient. N Engl J Med 1968; 278 (26): 1425-1430.

Beecher HG, Dorr Hi. The new diefinition of death. Some oppos ing views. Int J Clin Pharmacol 1971; 5 (2): 120-124.

Brilli RG,Hi, Begos D. Apnea threshold and pediatric brain death. Crit Care Med 2000; 28(4): 1257. Letter to the Editor.

Brust JCM. Coma. In: Merritt`s textbook of Neurology. 9th Ed. Williams & Wilkins, Baltimore, 1995, p. 26.

Capron AM. Brain Death-Well Settled yet still Unresolved. N Engl J Med 2001; 344 (16): 1244-1246.

Cranford R. Even the dead are not terminally ill any more. Neurolology 1998; 51: 1530-1531.

Fitzgerald RD, Dechtyar I. Temple E et al. Cardiovascular and catecholamine response to surgery in brain dead organ donors. Anesthesia 1995; 50: 388-392.

Freeman JM, Ferry PC. New brain death guidelines in children. Further confusion. Editorial. Pediatrics 1988, 81: 301-303.

George MS. Establishing brain death: the potential role of nuclear medicine in the search for a reliable confirmatory test. Eur J Nucl Med 1991; 18: 75-77.

Giacino JT. Disorders of consciousness: Differential diagnosis and neuropathological features. Seminaris in Neurology 1997; 17 (2): 105-111.

Goudreau JL, Wijdicks EFM, Emery SF. Complications during apnea testing in the determination of brain death: Predisposing factors: Neurology 2000; 55: 1045-1048.

Guidelines for the determination of death. Report of the medical consultants on the diagnosis of death to the President`s Commis-

sion for the study of ethical problems in medicine and biomedical and behavioral research. JAMA 1981; 246: 2184-2186.

Grigg MM, Kelly MA, Calesia GG et. al. Electroencephalographic activity after brain death. Arch Neurol 1987; 44: 948-954.

Harris CE, Alcorn SP. To solve a deadly shortage: incentives for human organ donation. Issues Law Med 2001; 16 (3): 213-233.

Halevy A, Brody B. Brain Death: Reconciling definitions, criteria and test. Ann Int Med 1993; 119: 519-525.

Heytens L, Verlooy J, Gheunes J et al. Lazarus sign and extensor posturing in brain dead patient. J Neurosurg 1989; 71: 449-451.

Κ.Γ. Καρακατσάνης. «Ἐγκεφαλικός Θάνατος». Ταυτίζεται μέ τό θάντο τοῦ ἀνθρώπου; University Studio Press, Θεσσαλονίκη, 2001.

Kohrman MH, Spivack BS. Brain death in infants. Sensitivity and specificity of current criteria. Pediatr Neurol 1990; 6: 47-50.

Lewis DD, Valerius W. Organs from non-heart beating donors: An answer to the organ shortage. Critical Care Nurse 1999; 19 (2): 70-74.

Marti-Fabregas G, Lopez-Navidad A, Cabarello F et al. Decerebrate like posturing with mechanical ventilation in brain death. Neurology 2000; 54: 224-227.

Mohandas A, Chou SN. Brain death. A clinical and pathological study. J Neurosurg 1971; 35: 211-218.

Μπῆτρος Γ. Κ. Ζητοῦνται ἀνθρώπινα ὄργανα (ΙΙ). Ἐφημερίδα «ΤΟ ΒΗΜΑ», 28.9.1997, Α 17.

Μπῆτρος Γ.Κ. Τά ἀνθρώπινα ὄργανα καί ἡ τιμή τους, Ἐφημερίδα «ΤΟ ΒΗΜΑ», 28.6.1998, Α 25.

Pallis C. ABC of brain stem death. From brain death to brain stem death. Br Med J 1982; 285: 1487-1490.

Pallis C. Brainstem death. The evolution of a concept. Sem Thor Cardiovasc Surg, 1990; 2 (2): 135-152.

Παπαδάκης Ν, Γερουλάνος Σ, Σοφιανός Ε. καί συν. Ὁ νέος νόμος γιά τίς μεταμοσχεύσεις. Ἐφημερίδα «ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ», 26.9.1999, σελ. 26.

Plum F. Clinical standards and technological confirmatory tests in diagnosing brain death, In: The definition of death. Contemporary controversies. Youngner SJ, Arnold RM, Schapiro R, Eds, The John Hopkins University, Baltimore and London, 1999, pp 34-65.

Reid RH, Gulenchyn KY, Ballinger GR. Clinical use of 99m Tc-HM-PAO for determination of brain death. J Nucl Med 1989; 30: 1621-1626.

Saposnik G, Bueri GA, Maurino G et al. Spontaneous and reflex movements in brain death. Neurology 2000; 54: 221-223.

Shewmon DA. The semantic confusion surrounding «brain death». Arch Neurol 1989; 46: 603, Letter to the Editor.

Shewmon DA. Chronic Brain death. Neurology 1998; 51: 1538-1545.

Taylor RM. Reexamining the definition and criteria of death. Sem Neurol 1997; 17: 265-270.

Truog RD, Fackler JC. Rethinking brain death. Crit Care Med 1992; 20: 1705-1713.

Truog RD. Is it time to abandon brain death? Hastings Cent Rep (United States) 1997; 27: 29-37.

Truog RD. The diagnosis of brain death. N Engl J Med 2001; 345 (8): 616-618. Letter to the Editor

Van Norman GA. Matter of life and death. Anesthesiology, 1999; 91: (1) : 275-287.

Vardis R, Pollack MM. Increased apnea threshold in a pediatric patient with suspected brain death. Crit Care Med 1998; 26 (11): 1917-1919.

Walker AE, Molinari GF. Criteria of cerebral death. A critique. In: The NINCDS collaborative study of brain death. NINCDS Monograph No 24, NIH Publication No 81-2286, Bethesda, Mary land, Dec 1980, pp. 181-199.

Wijdicks EFM. Determining brain death in adults. Neurology 1995; 45: 1003-1011.

Wijdicks EFM, Rochester MN, Bernat JL, Lebanon NH. Neurology 1999; 53: 1369-1370.

Wijdicks EFM. Current concepts: The diagnosis of brain death. N Engl J Med 2001; 344 (16): 1215-1221.

Wijdicks EFM. Clinical Diagnosis and confirmatory testing of brain death in adults. In: Brain Death. Wijdicks EFM, Ed, Lippincott Williams & Wilkins, Philadelphia, 2001, pp 66, 73. 74.

Youngner SJ, Bartlett ET. Human death and high technology: The failure of the whole-brain formulations. Ann Int Med 1983; 99: 252-258.

Youngner SJ. Defining death. A superficial and fragile consensus. Arch Neurol 1992; 49: 570-572.

Εὐχαριστίες

Ἐκφραζονται θερμες εὐχαριστιες στόν Πανοσιολογιώτατο Ἀρχιμανδριτη και ἰατρο π. Λουκᾶ Τσιούτσικα, ἱεροκηρυκα τῆς Ἱερᾶς Μητροπολεως Λαγκαδᾶ και στον κ. Δημητριο Τσελεγγιδη, Καθηγητη τοῦ Τμηματος Θεολογιας τοῦ ΑΠΘ, για τις πολυ εὔστοχες παρατηρησεις τους και την κριτικη θεωρηση τοῦ ἄρθρου αὐτοῦ.

Dott. Fotios Ioannidis
Lettore del Dipartimento di Teologia
Università Aristoteleion di Tessalonica

*Il monachesimo primitivo in Siria e in Palestina**

1. Le origini del monachesimo siro

Il monachesimo siro offre spunti di particolare interesse. I solitari e i cenobiti Siri furono anzitutto numerosissimi. Alcuni sono considerati tra i più famosi padri dell' eremo. Molti inventarono forme ascetiche peculiari, semplicemente stupende. Hanno rappresentato un ruolo brillante e importandissimo nella diffusione e nel rafforzamento del cristianesimo, non solo in Medio Oriente, ma anche i paesi remoti come l' Asia Centrale, l' India e la Cina.

Col nome di Siria ci riferiamo qui ai vasti territori corrispondenti all' antica Siria, alla Fenicia e a parte della Mesopotamia, e che a la fine del secolo IV costituivano la diocesi imperiale omonima, corrispondente al Patriarchato di Antiochia: *Syria Prima*, con capitale Antiochia; *Syria Secunda*, con capitale Apamea; *Phoenicia Prima*, con capitale Tiro; *Phoenicia Secunda* o *Phoenicia ad Libanum*, con capitale Damasco; *Euphratesiana*, con capitale Gerapoli (Mabbug); *Osrhoene*, con capitale Edessa; e *Mesopotamia*, con capitale Amida, da quando Nisibi era stata ceduta ai Persi.

Intorno all' anno 100 si trovano tracce di comunità cristiane di lingua aramaica a Edessa e in Osroene. A causa della loro evidente derivazione dalle comunità della Palestina, queste chiese conservano

---

* Παρουσιάστηκε στις 23-1-2002 στους φοιτητές τοῦ Μεταπτυχιακοῦ Τμήματος τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Μπολόνια – Operatori Museali e Archivisti con competenze storiche, filologiche e storico-religiose nei secoli IV-XV – με ἕδρα τη Ραβέννα.

un carattere marcatamente giudeo-cristiano, che contrasta col cristianesimo delle regioni di lingua greca. Già nel secolo IV erano notoriamente frequenti in Siria i rapporti tra israeliti e cristiani, dal momento che sia la geografia che la lingua facilitavano gli scambi culturali.

I documenti siri più antichi tra quelli conservatisi - non solo il *Diatessaron* di Taziano, ma anche opere come le *Odi di Salomone*, gli *Atti di Tommaso* e il *Vangelo di Tommaso* - recentemente scoperto - rivelano la presenza di una vita tradizione ascetica[1]. L' antica chiesa di Siria si distingueva per il suo rigorismo, di cui è buona prova l' atteggiamento assunto di fronte al matrimonio. Non bisogna insistere troppo su questa caratteristica come se si trattasse di un caso eccezionale. La chiesa sira non fece che conservare più a lungo che altrove una tradizione molto diffusa nel cristianesimo primitivo. Non solo gli *Atti di Tommaso,* ma anche quelli di Paolo, di Pietro, di Giovanni, di Andrea insistono sul valore della virginità.

Oggi, questa letteratura apocrifa non è considerata settaria, ma come uno degli aspetti *volgari* preesistenti alla crisi dell' encratismo esasperato e alla sua condanna. Intorno all' anno 170 un gruppo di vescovi come Pinito di Cnosso, Palma di Amastris e il papa Sotero difendevano una morale intransigente; se dobbiamo prestare fede a Dionigi di Corinto, giunsero ad imporre la continenza come obbligatoria, anche se in pratica non la consideravano «un obbligo assoluto», ma «la proponevano come la condizione normale del cristiano». E se è perlomeno dubbio che si esigesse da tutti i battezzati la pratica della «santità», nel senso della virginità e del celibato, sembra accertato che si chiedeva loro di vivere una vita di «povertà», e cioè interamente dedicata alla preghiera e all' apostolato, in cui l' osservanza del digiuno era molto importante[2].

Questa marcata inclinazione all' ascesi nella chiesa sira trova le sue origini non solo al giudeo-cristianesimo, con i legami della comunità di Qumrân, ma anche al movimento ascetico cristiano

1. L. W. Bardard, "Early Syriac Christianity", *Vigiliae Christiannae* 22(1968), 161 - 175.

2. P. Nautin, "Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles", *Patristica* 2(1961), 13 - 32; R. Murrea, "The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church", *New Testament Studies* 21(1974), 60 - 76; idem, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975.

manicheo, che si sviluppò in Mesopotamia, a partire dalla seconda metà del secolo III. Dal manicheismo sembrano derivare alcuni aspetti esotici del monachesimo siro, non solo estranei al cristianesimo ma addirittura in contrasto almeno apparente coi principi di quello. Molti storici hanno parlato di una certa ispirazione dell' ascetismo siro dall' ascesi Indù.

Non possiamo non trovarci d' accordo coi moderni storici del movimento ascetico nei paesi di lingua sira, quando rifiutano decisamente la tradizione secondo la quale il monachesimo non sarebbe che un prodotto importato dall' Egitto. Quest' ultima tesi è ormai del tutto insostenibile. La più degna di credito tra le fonti storiche su cui pretendeva di basarsi, cioè la *Vita Hilarionis* di San Girolamo, afferma che Ilarione, discepolo del grande Antonio, fu il vero fondatore della vita monastica in quella comunità cristiana. La sua testimonianza tuttavia non è solida relativamente alle origini dell' istituto monastico in Siria, anche se è attendibile per quanto riguarda la fase dello sviluppo.

Teodoreto di Ciro è un autore di molto maggiore affidamento: conosceva la lingua del paese; si interessava del monachesimo, non solo come monaco e vescovo, ma anche in qualità di storico delle personalità illustri che onorarono l' istituzione con la loro santità e le virtù ascetiche; ne apprezzava senza dubbio le tradizioni più antiche. Non solo, dunque Teodoreto tace sulle origini egiziane del monachesimo siro, ma attribuisce alla propagazione del fenomeno una direzione del tutto opposta, e cioè da Oriente ad Occidente e non da Occidente ad Oriente, come dovrebbe essere se il monachesimo provenisse dall' Egitto. La testimonianza di Girolamo, pertanto, può solo voler dire che nel 306, quando Ilarione si stabilì a Maiuma, il monachesimo egiziano non si era ancora spinto fino alla Siria occidentale. La vita monastica del mondo siro, particolarmente in Mesopotamia e in Persia, non deve insomma essere considerata come un fenomeno spontaneo e autoctono, senza alcun rapporto con l' Egitto.

Certi caratteri molto particolari del monachesimo siro costituivano forse l' argomento più convincente a favore di questa tesi, che demolisce la precedente dalle fondamenta. Sono caratteri cosivisibilmente diversi da quelli del monachesimo copto, che escludono ogni dipendenza reciproca. Già i padri Greci consideravano la vita monastica nei paesi di lingua sira come un fenomeno estremamente

originale. San Gregorio di Nazianzo, per esempio, parla ammirato dei monaci Siri che digiunavano per venti giorni di seguito, portavano addosso catene di ferro, dormivano sulla nuda terra e restavano in piedi imperturbabili in preghiera sotto la pioggia o la neve e frustati dal vento[3]. Questa non è iperbole. I documenti che ci sono pervenuti concordano nel dipingerci l' eroismo ascetico di questi monaci con toni del tutto ignoti ai loro colleghi d' Egitto. Efrem, in opere della cui autenticità non si può dubitare, riporta una inconsueta variante ascetica: i monaci che la praticavano assumevano l' aspetto di animali selvatici. Vivevano con le bestie, nutrendosi d' erba come loro, pregavano senza sosta, esortavano con fervore coloro che li visitavano. Ma in loro ci stupisce soprattutto quell' insaziabile sete di mortificazione. Non soltanto infatti si imponevano il digiuno più severo, la povertà e la semplicità, ma mettevano alla prova l' immaginazione alla ricerca di tormenti nuovi da infliggere al loro povero corpo, estenuato da tanto soffrire e sopportare. Inoltre - e questo sembra più significativo - alcuni di essi non si rassegnavano a morire di morte naturale. Radicavano il loro ideale nel morire per Cristo in mezzo ai tormenti, e poiché nessuno glieli infliggeva, cercavano di autodistruggersi con digiuni inauditi, offrendosi alle fauci delle fiere e perfino gettandosi nel fuoco.

Nel IV secolo, quando tutti i battezzati non erano obbligati a condurre una vita severamente ascetica, fece la sua comparsa l' istituzione dei cosiddetti *figli e figlie del patto* o *dell' alleanza (υἱοί τῆς διαθήκης - benai qeyama* e *benat qeyama)*, come risulta dalle opere di Efrem e Afraate, dagli *Atti dei martiri* e da altri documenti[4].

Questi sono un' istituzione tipica della chiesa sira. Il termine *qeyama* (patto o alleanza), resiste alle traduzioni. I testi che lo riportano non lo spiegano mai, né parlano mai dell' istituzione. Sappiamo solo che nella Bibbia sira il termine *qeyama* serve a tradurre l' ebraico *berith*, l' alleanza stabilita da Dio con Abramo e Davide.

È molto probabile che un' aggregazione così arcaica godesse digrande elasticità nei fatti. I *figli del patto* vivevano coi loro familiari o completamente da soli; spesso formavano piccoli gruppi intorno a una chiesa. Tutti dovevano restare celibi, astenersi da vino e carne,

---

3. Gregorio Nazianzeno, Liber II, Poemata Historica, Sectio II, Poemata Quae Spectant ad Alios, PG 37, 1455.

4. J. Neusner, *Aphrahat and Judaism*, Leiden 1971.

portare un abito speciale, ecc. Per la disciplina e il mantenimento dipendevano generalmente dal clero, che per lo più era reclutato tra le sue fila. Pregavano con frequenza. Prendevano parte attiva alle celebrazioni liturgiche. Le *figlie del patto* solevano servire la comunità cristiana con azioni caritative, come la cura dei malati. A quanto pare l' istituzione del "matrimonio spirituale" o la convivenza di un asceta con una vergine fu tollerata per qualche tempo e in seguito proibita severamente. Si tratta insomma di un monachesimo urbano, simile a quello che fioriva in altre regioni[5].

2. Le origini del monachesimo palestinese

La Terra Santa occupa un posto di rilievo nella storia del monachesimo primitivo. La sua incomparabile dignità attirava irresistibilmente un gran numero di anacoreti e cenobiti che provenivano da tutti gli angoli del mondo cristiano. Per lo più si trattava di pellegrini desiderosi di venerare i luoghi santi; non pochi si trattenevano in Palestina più o meno per sempre. San Girolamo, che fu monaco in Betlemme, sottolineava l' internazionalità del monachesimo palestinese, come anche la presenza di tante lingue[6].

Evidentemente, Girolamo, scrivendo la *Vita Hilarionis*, vuol dare al monachesimo palestinese origine dall' Egitto, con un eroe - Sant' Ilarione (+371) - il quale fu discepolo di Grant' Antonio. Però, non c'è dubbio che la Palestina ebbe il suo monachesimo autoctono, sviluppatosi al pari di altre forme monastiche originarie non solo dell' Egitto, ma anche della Siria e dell' Asia Minore.

Quando la famosa pellegrina Egeria visitò i luoghi biblici, intorno al 390, si imbatté nei monaci quasi dappertutto. Vide, ad esempio, i *santi uomini* che formavano una colonia intorno a una chiesa nelle campagne ai piedi del monte Nebo, nei pressi di una fresca e limpida sorgente che si diceva fosse scaturita da un miracolo per mano di Mosè. Un altro gruppo di anacoreti, che suscitò in modo-particolare il suo interesse, viveva nell' orto di Battista, ad Arnon, dove ancora scorre l' acqua che di solito il Santo Profeta utilizzava per battezzare i penitenti. Numerosi monaci conducevano vita soli-

---

5. A. Vööbus, "The Institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the Ancien Syrian Church", *Church History* 30(1961), 19 - 27.

6. Girolamo, *Epistolae* 107 e 108.

taria nelle vicinanze del pozzo di Giacobbe[7].

Egeria riferisce ancora, nella seconda parte del suo *Itinerarium*, su *monazontes* e *parthenae*. Questi conducevano vita ascetica e rappresentavano un ruolo importante nella liturgia della "Anastasis". Però, non è chiaro se in quest' epoca vissero in comunità, come ci risulta per gli anni successivi.

San Cirillo di Gerusaleme, nella sua quarta *Catechesi*, si rivolge a volte alla coorte di *monazontes* e *parthenae*. Lo preoccupa il loro marcato encratismo, i loro lunghi digiuni, le loro possibili e perniciose esagerazioni in fatto di ascesi. In realtà gli asceti locali del primo periodo si erano trasformati al punto da praticare un' autentica vita monastica, la perfetta castità e un' ascesi molto rigorosa, soprattutto in fatto di digiuno e di astinenza.

In ogni stagione dell' anno non mangiavano che una sola volta al giorno. Si astenevano dal vino e dalla carne. Molti, durante della Quaresima, digiunavano per una settimana intera, e non toccavano cibo che il sabato e la domenica, dopo essersi comunicati. Solo quelli che non avevano una salute di ferro interrompevano il digiuno una o due volte nel corso della settimana. Altri si nutrivano tutti i giorni dopo il tramonto. La loro astinenza quaresimale era ancora più rigida: non toccavano pane, verdure, frutta e si contentavano di una manciata di farina e d' acqua. In questo campo, come si vede, non avevano nulla da invidiare ai monaci del deserto. La loro dedizione alla preghiera era altrettanto ammirevole. Conducevano una vita liturgica piena, incomparabilmente più significativa di quella degli eremiti.

Numerosi monaci e monache si erano stabiliti sul Monte degli Olivi. Questo luogo, alla fine del IV secolo, era divenuto uno dei centri del mondo cristiano. Sul Monte degli Olivi vissero famosi asceti, come Melania la Seniore, Melania la Giovane, Rufino di Aquileia, Piniano, Geronzio, Palladio, Innocenzo, Adolio e tanti altri.

Famosi monasteri esistevano nel deserto di Giuda, a Betlemme, a Gaza, a Gerusalemme, a Gerico, a Metopa ed altrove. Tra i monaci che praticavano la vita ascetica erano la famosa Paola, Girolamo, Giovanni Cassiano, Epifanio di Cipro, Martirio, Elia, Teodosio ed altri.

---

7. Egeria, *Itinerarium* 10 - 11, 15 - 16, 21, 24.

In Palestina i monasteri cenobitici erano di solito semplici luoghi ausiliari della vita anacoretica. Non sembra che la vita comunitaria venisse stimata in sé e per sé. Il monaco era considerato come un solitario. Lo scopo dei cenobi era la formazione dei solitari. I cenobi servivano da palestra in cui esercitarsi nelle virtù, prima di intraprendere la singolare sfida del deserto. Erano, soprattutto, una scuola, una specie di noviziato. Il famoso asceta Saba diceva che: *la vita comune è il fiore, mentre la vita anacoretica è il frutto. Il fiore viene prima del frutto*[8].

3. Tipi diversi di anacoreti

Mentre si organizzavano nelle città e nei villaggi i gruppi monastici conosciuti sotto il nome di *figli e figlie del patto*, cominciarono ad apparire i primi anacoreti sui monti e nei deserti della Siria e della Mesopotamia.

Gli storici Sozomeno e Teodoreto di Ciro ci forniscono alcuni dati sulla mappa del più antico monachesimo siro. Questi furono i centri principali in cui esso si sviluppò: i monti di Shiggar presso Nisibi; i dintorni di Harran, Edessa, Amida e il monte Gaugal in Mesopotamia; Iugaton, Fadana, il deserto di Calcide, Apamea, Zeugma, la regione montagnosa di Antiochia. Le fonti antiche citano solo i nuclei monastici più importanti. Possiamo essere certi che agli inizi della seconda metà del IV secolo erano poche le ragioni di quel vasto territorio, soprattutto nei deserti e tra i monti, in cui non ci si imbatesse in uomini e donne dediti a un genere di vita cristiana che incontrava un' accoglienza immediata e generale.

Si tratta di uomini e donne che vogliono restare in completa solitudine - sono rari i piccoli gruppi di due o tre - e separati dal mondo. Sono convinti che il loro stile di vita è il più nobile tra le diverse possibilità offerte dal monachesimo. Teodoreto di Ciro scrive: *abbracciano la vita solitaria si sforzano di parlare solo con Dio e si negano del tutto alle umane consolazioni*[9]. L' anacoretismo trionfa; getta radici così profonde, che in tempi più tardi il cenobitismo in esso troverà una resistenza vivace, tenace e in parte invincibile.

Alcuni abitano nelle capanne; altri in grotte e caverne. Non pochi

---

8. Cirillo di Scitopoli, *Vita Sabae* 45.
9. Teodoreto di Ciro, *Historia Religiosa* 27

rinunciano a ogni genere di protezione; vivono all' aria libera, senza alcun riparo dalle intemperie, a volte in balia del freddo, a volte bruciati dal sole. Alcuni rimangono a lungo in piedi; altri si mettono a sedere di tanto in tanto. C' è chi si circonda di un muro perché non vuole comunicare con nessuno; c'è chi cerca rifugio tra le fronde di un albero (i cosiddetti *δενδρῖτες*); c'è chi infine rifiuta ogni riparo e si espone giorno e notte agli sguardi della gente. A quest' ultima categoria di solitari appartengono i cosiddetti *pastori* (*βοσκοί*). Vivono nei boschi rinunciando a ogni ricovero e ad ogni alimento all' infuori di erba, radici e frutta.

Un' altra varietà del medesimo genere era quella dei *girovaghi* (*πλάνητες*): conducevano questo stile di vita, già in tempi molto antichi, e il loro continuo vagare da un luogo all' altro attrasse non pochi monaci. Era il modo migliore di imitare Gesù, quando dice: *le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il figlio dell' uomo non ha dove posare il capo* (Mt. 8, 20). Anche questo, secondo loro, era un modo di esprimere la propria condizione di stranieri nel mondo circostante, un modo di affaticare e tormentare il corpo.

Al polo opposto rispetto all' anacoretismo itinerante troviamo i *reclusi* (ἔγκλειστοι). Esistevano anche in Egitto e da altre parti, ma tra i Siri la segregazione ebbe molto favorevole accoglienza. Per molti di loro la cella - che a volte chiamavano *prigione* (*φυλακή*) - era il cuore, il midollo e il germoglio delle forme monastiche. Moltissimi monaci e monache trascorsero gran parte della loro vita rinchiusi tra quattro pareti. Akepsimas lasciò trascorrere sessant' anni in segregazione perpetua. Eusebio, prima di diventare il superiore del celebre monastero di Teleba, restò rinchiuso in un piccolo ambiente senza finestre e completamente al buio.

Un altro tipo di anacoretismo - quello degli *stiliti* (*στυλίτες*, dal greco στῦλος=colonna) - risulta a prima vista così stravagante e sorprendente che sarebbe difficile prestar fede alla sua esistenza senon fossino in possesso di una grande quantità di prove inconfutabili.

Essi furono numerosi in tutto l' Oriente cristiano, ma soprattutto in Siria e in Mesopotamia[10].

10. Sui solitari della Siria si veda A - J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Bibliothèque des Écoles

Gli anacoreti che vivevano alle intemperie dovevano affrontare, oltre al martirio degli elementi naturali, anche l' indiscrezione di molti visitatori. Soprattutto quando cominciavano ad avere fama di uomini di Dio, la gente non li lasciava più in pace.

Il monaco, per San Giovanni Crisostomo, è un cristiano perfetto, un modello per tutti i suoi fratelli. Lui afferma che i termini *monaco* e *laico* non compaiono nella Bibbia. Le Scritture non sanno nulla di queste distinazioni, e affermano solo che tutti devono vivere la vita del monaco, anche se vivono con le loro donne. Questo, naturalmente, non significa che l' umanità intera debba entrare in un monastero e ritirarsi in un eremo. Ciò che Giovanni vuol dire è che ogni cristiano è obbligato a tendere alla perfezione, come per principio fanno i monaci.

Giovanni non solo conobbe tanti monaci, ma visse con loro per qualche tempo. Continuò ad ammirarli, a lodarli e a proporli frequentemente agli altri fedeli come modello di virtù cristiana. Era persuaso che la loro vita aveva un profondo significato ecclesiale, poiché con la rinuncia, il rigore, le virtù e la preghiera esercitavano un potente e benefico influsso su tutta la Chiesa per mezzo dell' invisibile ma estremamente efficace irradiazione della santità[11].

La vita e gli scritti di Sant' Efrem, il più noto tra i maestri e gli autori dell' antica chiesa di Siria, sono di estrema importanza per la storia delle origini del monachesimo siro[12].

Nato intorno al 306 presso Nisibi, fu battezzato in quella città quando aveva diciotto anni. Condusse vita solitaria e fu ordinato diacono prima del 338; molto più tardi, intorno al 361, si trasferì ad Edessa[13]. Stabilitosi in un eremo dei dintorni, svolse un' attività letteraria molto intensa. Contribuì efficacemente alla formazione della cossidetta scuola di Edessa, così celebrata nei tempi antichi. La cronaca della città ne colloca la morte nell' anno 373.

Se dovessimo includere Efrem tra le diverse categorie di asceti

---

Françaises d' Athènes et de Rome 194, Paris 1959, 391 - 407.

11. Kal. Ware, "Separated from All and United to All. The Hermit Life in the Christian East", *Solitude and Communion*, ed. A. M. Allchin, Oxford SLG Press 1983, 30 - 47.

12. E. Beck, "Ascétisme et monachisme chez saint Éphrem", *L' Orient Syrien* 3(1958), 273 - 299; A. De Halleux, "Saint Éphrem le Syrien", *Revue Théologique de Louvain* 14(1983), 328 - 355.

13. J. B. Segal, *Edessa - The Blessed City*, Oxford 1970.

del suo paese, il termine più confacente sarebbe *ihidaya* e cioè cristiano consacrato alla perfezione che conduce una vita austera in seno ad un gruppo di asceti, e nello stesso tempo si sforza di servire la comunità locale. Nei suoi scritti troviamo un grande amore per la vita eremetica, un grande desiderio di annullare l' esistenza nella grandezza di Dio, una vita intera dedicata alla compuzione del cuore, alla penitenza, all' umiltà, alla carità. La professione monastica, vissuta in un desiderio ardente di unirsi alla passione di Cristo, è per lui una forma nuova di martirio. Tra tutti i tipi di monachesimo predilige quello più radicalmente anacoretico, l' eremitismo di tipo arcaico.

Efrem fu un grande sostenitore dell' anacoretismo. La sua vita coincise in parte con un grande impulso della vita monastica nei paesi di lingua sira. Il cenobitismo andava imponendosi, si formavano gruppi di monaci che praticavano la vita in comune stringendosi intorno a grandi maestri spirituali; da ogni parte sorgevano monasteri. Ma le opere di Efrem ignorano questo fermento. Il grande scrittore Siro resta interamente fedele all' ideale primitivo dell' eremita, alle vecchie tradizioni collaudate che approfondisce in senso spirituale e arricchisce di nuovi elementi. Insiste sull' importanza dello studio nella vita del monaco. Lo studio stimola la purezza del cuore. La progressiva istruzione e l' educazione dello spirito devono sempre accompagnare la mortificazione del corpo. Indicò ai monaci norme e vie nuove per progredire nella formarie ed educative. La sua influenza, con la dottrina e con l' esempio, fu determinante non solo tra i monaci del suo tempo, ma anche tra le generazioni successive.

Uno degli eroi più sorprendenti dell' agiografia cristiana, ma anche del più celebre tra i monaci della chiesa sira, tra i quali occupa un posto paragonabile a quello di Antonio tra i copti, fu San Simeone. Teodoreto di Ciro, suo contemporaneo e testimone oculare della sua vita ascetica, non ha esitazioni quando apre con queste parole il lungo capitolo che gli dedica: *il famoso Simeone, grande prodigio della terra abitata, è conosciuto da tutti i sudditi dell' impero romano; ma non è meno celebre tra i Persiani e gli Etiopi. La sua fama si è fatta strada anche tra i monaci Sciti*[14]. Oltre Teodoreto,ci sono una *Vita* sira, in due stessure, e una greca, scritta da un tale Antonio[15].

---

14. Teodoreto di Ciro, *Historia Religiosa* 26.
15. Per i testi si veda H. Lietzmann, *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*,

Nacque verso il 389 da genitori cristiani, a Sidan o Sis, ai confini tra Siria e Cilicia. In giovinezza fu pastore, finchè un giorno decise di abbracciare la vita monastica. Visse per due anni con alcuni asceti. Poi entrò nel celebre monastero fondato a Teleda da due discepoli di Eusebio, e retto a quei tempi da Eliodoro. In seguito Simeone si distinse per la sua estrema austerità. Se gli altri monaci mangiavano ogni due giorni, Simeone digiunava una settimana intera. Dopo dieci anni, Simeone abbandonò il monastero di Teleba e andò a vivere come anacoreta in una cella a Tell Nesin, a pochi chilometri da Antiochia. Libera da ogni vingolo, la possente immaginazione dell' asceta trovò modo di spingersi molto più oltre di quanto non avesse ancora fatto, nell' interno preciso di tormentare il corpo. Simeone diede inizio ai suoi celebri digiuni quaresimali, e cioè trascorreva l' intera quaresima senza mangiare né bere assolutamente nulla. Passati tre anni, si fece legare con una catena a una roccia vicina, dopo aver costruito un muro che lo difendeva dagli sguardi degli uomini, ma non dall' inclemenza delle intemperie.

Un uomo di questa fatta è un santo, non c'è dubbio. Il popolo ne è persuaso. E cominciano ad affluire i devoti: in numero così grande, che per poco non lo soffocano. Simeone sente il bisogno pressante di prendere un po' le distanze dalla marea di gente che lo circonda. Teodoreto di Ciro scrive che: *per prima cosa ordinò una colonna alta sei cubiti, poi un' altra di dodici, e infine una di ventidue; quella su cui vive ora è alta trentasei cubiti, poiché Simeone aspira a toccare il cielo e a lasciare la vita terrena*[16].

San Simeone stava in cima alla colonna sempre in piedi, giorno e notte, senza alcuna protezione dalle atrocità del clima, sia d' inverno che d' estate. Quando pregava si prostrava con tutto il corpo, e di continuo, secondo l' uso dei monaci d' Oriente; uno di quelli al seguito di Teodoreto di Ciro un giorno riuscì a contare fino a 1244 prostrazioni, finché si stancò di contare e ci rinunciò. Nei giorni più solenni, lo stilita restava con le braccia levate al cielo, dal sorgere del sole fino al tramonto.

Uno spettacolo così inconsueto ed originale attirava le masse. Vi accorrono pellegrini da ogni parte dell' Oriente e dell' Occidente. La gente lo considerava un santo, un modello soprannaturale di forza

---

Text und Untersuchungen 32, 4, Leipzig 1908.

16. Teodoreto di Ciro, *Historia Religiosa* 26.

spirituale e di costanza nella sofferenza, un uomo di Dio inviato a consolazione del popolo cristiano e anche di quanti non professavano la fede. Simeone, con grandissima benevolenza, si interessava di tutti e di ciascuno dei suoi visitatori. Dava loro buoni consigli, ne curava le infermità, conciliava tra loro i contrasti. Rivolgeva loro una predica due volte al giorno. Il suo prestigio senza confronti lo trasformò in un difensore della Chiesa. Dall' alto della sua colonna, lo stilita combatteva contro pagani, giudei ed eretici; mandava lettere all' imperatore, agli alti magistrati e ai vescovi, intenzionato a stimolarne il fervore religioso. Finalmente, dopo più di quarant' anni di dura e costante militanza ascetica, rese l' anima al Signore restando al suo posto di combattimento, e ciò avvenne con certezza il giorno 1 o 2 settembre del 459.

Teodoreto di Ciro dice che: *uno stile di vita così fuori dall' ordinario non può che essere ispirato da Dio; nell' antichità biblica profeti come Isaia, Geremia, Osea, Ezechiele, guidati dallo Spirito Santo, misero in ombra i loro contemporanei, non meno di quanto Simeone oscurò gli uomini del suo tempo. Dio si serve spesso di mezzi così inconsueti e mirabili per toccare il cuore della gente semplice e ignara, assetata di soprannaturale*[17]. Lo stilita è un carismatico di grande forza. È un segno del cielo, al quale non si può resistere. La sua peculiare scelta di vita non rappresenta una deviazione dall' ideale monastico, ma un aspetto alquanto caratteristico dell' anacoretismo orientale, e più in particolare della chiesa sira.

4. Le Laure

Il prodotto più originale del monachesimo palestinese furono le *Laure*[18]. *Laura (Λαύρα)* è un termine greco che in origine ha il significato di "cammino stretto", "gola", "burrone". La tipica *laura* palestinese sorgeva infatti all' interno di alcuni stretti crepacci, su versanti desolati o scarsamente coperti da vegetazione di una montagna scoscesa. Il tipo di terreno in cui sorgeva finì per designare l' istituzione. Moltissime notizie sulle famose *laure* palestinesi e dei

---

17. Teodoreto di Ciro, *Historia Religiosa* 26.

18. O. Meinardus, *Laurae and Monasteries of the Wilderness of Judaea*, Jerusalem 1980.

loro famosi asceti prendiamo dall' agiografo Cirillo di Scitopoli e da Giovanni Cassiano.

I dintorni della *laura* classica non potevano essere più caratteristici e pittoreschi. Gli edifici centrali si appoggiavano alla roccia scoscesa, quando non erano intagliati nella stessa pietra; a volte la costruzione si articola in gradoni. Sparse tutt' intorno si innalzavano le celle dei solitari, che rimanevano nelle loro residenze individuali per tutta la settimana. In esse pregavano, leggevano, meditavano, praticavano l' ascesi e lavoravano. Nelle *laure* scavate nella roccia le celle erano spesso semplici fenditure; in quelle ubicate in pianura erano costruite di mattoni cotti o seccati al sole. Normalmente erano composte di due locali: un vestibolo e una piccola camera interna. Il nucleo centrale era composto da una chiesa, una sala di riunione, un forno, un magazzino e il più delle volte una stalla. A volte la chiesa non era che un' ampia grotta più o meno adattata. Non mancava la foresteria, in cui venivano ospitati pellegrini e viandanti.

Tutti i sabati i solitari della *laura* si riunivano negli edifici centrali. Si preparavano alla *synaxis* domenicale e vi prendevano parte, quindi tenevano un' assemblea.

I monaci lavoravano come braccianti nella costruzione di nuovi edifici o nella manutenzione di quelli esistenti. L' egumeno assegnava loro gli incarichi di maggiordomo, infermiere, cuoco, panettiere e mulattiere.

Nelle *laure* c'era un unione stretta tra i solitari che la costituivano. La loro vita era soggetta alle regole; tutti erano sottomessi all' autorità dell' egumeno; il sabato e la domenica praticavano vita comunitaria.

Il primo fondatore di *laure* fu un monaco originario di Licaonia, di nome Caritone. La fondazione della *Laura di Faran*, pochi chilometri da Gerusaleme, può essere datata intorno al 330. Caritone fondò altre due *laure*: una sul monte delle Tentazioni, presso Gerico, e l' altra di nome *Souka*, vicino a Betlemme. Le tre *laure* nacquero spontaneamente, senza che Caritone lo avesse deciso. Ciò che cercava era la solitudine con Dio, e nulla più. Ma dovunque egli stabiliva, affluivano numerosi i discepoli e nasceva una *laura*.

Un altro famoso asceta che fondò la sua *laura* nel deserto di Katila, tra Gerusaleme e Gerico, fu l' Arneno Eutimio il Grande (377-473). Lui ha preso parte attiva alle contese dogmatiche che si

ebbero tra il Concilio di Efeso (431) e quello di Calcedonia (451) a favore dell' Ortodossia. Dopo la sua morte la *laura* si trasformò in cenobio.

Eutimio esercitò una potente influenza sul monachesimo palestinese. Con l' esempio e l' insegnamento contribuì alla diffusione del sistema semieremitico delle *Laure*. Da allora la stragrande maggioranza dei solitari visse in dipendenza da una *laura*, sotto la giurisdizione carismatica di un egumeno notoriamente apprezzato per virtù e spirito eletto. L' importanza di Eutimio per il monachesimo di Palestina emerge più che altro dal magnifico fiorire delle istituzioni monastiche dovute ai suoi discepoli, e in modo particolare a Saba.

Saba (439-523), discepolo di Gran Eutimio, era della Cappadocia. Entrò nel monastero di Flaviane al età di otto anni e poi entrò nella *laura* di Eutimio. Di lì si consentì di vivere come anacoreta nel cuore del deserto. Fondò alcune comunità monastiche e la cosiddetta *Gran Laura*. Fu archimandrita generale del Patriarcato di Gerusalemme.

5. I cenobiti

Tanto in Siria quanto in Mesopotamia il cenobitismo è di epoca posteriore all' anacoretismo. Le sue origini sono oscure. Sembra tuttavia certo che i primi monasteri sorgessero intorno ad alcuni maestri spirituali che avevano iniziato da anacoreti, sebbene molte volte sia difficile stabilire fino a che punto in queste aggregazioni si conduceva una vita realmente comunitaria. Uno di questi maestri spirituali, che divennero il fulcro di una comunità più o meno cenobitica, fu il famoso Giuliano Saba (c. +367); un altro fu Abramo Qidonaya (+367). Tutti e due fossero originari dell' Osroene.

Il famoso Giuliano Saba si cercò una grotta, tanti chilometri di Edessa, e scelse la vita austeraf. Si curava di pregare in continuazione, digiunava e faceva le veglie prolungate. Viveva nell' assoluta povertà, vestito di sacco; mangiava solo pane di miglio e sidissetava al fiume Gallab. Intorno al famoso asceta si era formato a poco a poco qualcosa di simile a un cenobio. Suoi famosi discepoli erano Acacio, Giacomo e Asterio. Analoga fu la vita di Abramo Qidonaya.

In questo modo si affermarono comunità più o meno cenibitiche in Siria e in Mesopotamia. Nelle opere di Sant' Efrem non si fa

menzione di veri cenobi, e non perché a quei tempi non esistessero, ma perché erano estranei alla sfera di interessi dell' autore. I vecchi monaci Siri non vedevano di buon occhio la costruzione di monasteri nel vero senso della parola.

Nella seconda metà del IV secolo le cose cominciarono a cambiare. Famosi asceti, come Agapito, Giacomo il Persiano, Agrippa, Eusebonas, Teodosio e tanti altri costruirono monasteri a Teleda, sul monte Scopelos e sulle rive dell' Oronte. All' inizio del V secolo, nella chiesa sira si ergeva un numero di monasteri pressoché pari a quello delle altre regioni dell' Oriente. La vita comunitaria si andava affermando, non senza critiche e fermenti e talvolta con opposizioni in qualche modo fondate. Sant' Isacco il Siro scrive: *I santi padri della vita monastica lasciarono monasteri piccoli, perché usavano costruire rifugi terreni per il corpo. Si accontentavano di una dimora semplice perché non si curavano delle cose della terra. La preoccupazione della loro vita terrena era la vita celeste. Ma i loro fragili eredi scesero dalle altezze dei primi padri e si mischiarono alle cose del mondo*[19]. Isacco non è che una voce tra le tante, ma riassume efficacemente le obiezioni, le critiche e le proteste che il monachesimo tradizionale rivolgeva agli innovatori. Le critiche non si limitavano a mettere in evidenza possibili deviazioni; il rifiuto era rivolto alla stessa natura del cenobitismo. Alla libertà e all' individualismo di quei monaci la vita comunitaria ripugnava.

Dobbiamo pure sottolineare l' assoluta mancanza di regole monastiche, vere e proprie, in tutta la primitiva letteratura ascetica dell' Oriente e non solo a quella sira. È infatti impossibile trovare un solo documento, presso degli origini del monachesimo siro, che richiami da vicino la tipica regola monastica latina. È un altra ideadella vita monastica. Cioè non esistesse un codice metà spirituale e metà giuridico, che regola la vita della comunità, fissa l' orario, la gerarchia e i suoi ministri, l' ufficio divino, ecc. L' unica regola per il monaco orientale erano il Vangelo, gli esempi dei padri spirituali, gli ordini dell' archimandrita (egumeno) e i canoni di un sinodo. Lacosiddetta *Regola* del vescovo di Edessa Rabbula (+436)[20], e altre del genere non sono che compilazioni derivate dai sopraddetti prin-

---

19. Isacco il Siro, *Opera Omnia*, ed. G.Bickell, vol. 3, p. 148.

20. G. G. Blum, *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, de Theologe*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 300, Subsidia 34, Leuven 1969.

cipi.

Né in Siria né in Mesopotamia esisteva un tipo di cenobitismo analogo con quello pacomiano in Egitto. L' ideale del monaco continuò ad essere l' anacoresi. Il cenobio non poteva essere considerato se non come la scuola e la palestra in cui si esercitavano i futuri anacoreti. O anche come residenza di reclusi, serviti da monaci di grado inferiore. Troviamo infatti nei monasteri siri la curiosa abitudine di selezionare i migliori soggetti per la vita reclusa, interamente consacrata alle cose di Dio, alla preghiera, a particolari esercizi ascetici. Non avevano altri obblighi. Sono i monaci di alta esperienza spirituale, gli autentici specialisti della mortificazione e della preghiera continua[21].

Per tutti questi ragioni, quando si parla della vita del monaco Siro, è appena il caso di distinguere tra eremiti e cenobiti. Fatta eccezione per alcuni, ridottissimi casi, le pratiche degli uni e degli altri si può dire che equivalessero.

6. *La vita quotidiana dei monaci*

La maggior parte dei monaci provenisse da classi sociali inferiori e in modo particolare dall' ambiente dei campi. Alcuni erano funzionari governativi, altri contadini, braccianti e artigiani. Alcuni erano completamente analfabeti; altri dovevano accontentarsi di imparare pochi salmi a memoria; altri erano poco esperti della cultura profana. Ad Antiochia, le famiglie della buona società di solido affidavano al monastero l' educazione dei loro rampolli; molti di quei ragazzi non tornavano più alla vita laica.

I monaci Siri erano di solito semplici laici. Nei monasteri risiedevano alcuni sacerdoti per la celebrazione della santa liturgia. Ma i religiosi normalmente non si prestavano di buon grado ad essere ordinati, per ragioni di umiltà e di amore per la solitudine. Naturalmente, non tutti i solitari erano altrettanto contrari agli ordini sacerdotali o episcopali, e accatavano senza difficoltà il sacerdozio.

Di solito, a quanto sembra, si abbracciava la vita monastica in età matura, tra i venticinque e i trentacinque anni, nel desiderio di seguire l' esempio dei monaci e di raggiungere la perfezione. I novi-

---

21. Kal. Ware, "Pray Without Ceasing: The ideal of Continual Prayer in Eastern Monasticism", *Eastern Churches Review* 2(1969), 253 - 261.

ciati erano affidati alla direzione di un padre spirituale di grande esperienza, che con la parola e con l' esempio li iniziava ai segreti della lotta spirituale. Cosi, per esempio, San Giovanni Crisostomo fece la sua esperienza monastica sui monti di Antiochia, sotto la direzione di un anziano Siro che professava la continenza, vivendo con piena austerità.

Non conosciamo testi antichi che parlino del rito della tonsura monastica e della vestizione dell' abito, ma ciò dovette esistere fin da un' epoca molto remota. Per tutti i padri, infatti, abbracciare la condizione monastica è fondalmentamente un contratto, un patto tra Dio e il monaco. Il monaco si impegna a vivere solo in gloria di Dio, nella pratica della castità e di tutte le virtù proprie del suo stato. Il patto construisce un compromesso formale al servizio di Dio, e, se il monaco è cenobita, al servizio del monastero con tutta la sua persona. È provato che in documenti più tardi i superiori si riferiscono sempre al patto nelle cerimonie di vestizione, seguendo in questo con ogni evidenza una tradizione antichissima.

L' abito monastico in origine non era ciò che successivamente fu, e cioè un' uniforme. Si trattava senza dubbio di un indumento povero e semplice che ogni asceta si confezionava a suo piacimento. Ma a poco a poco andò imponendosi l' abito di lana nero, composto da tunica, mantello e una specie di cappucio. Spesso il mantello del monaco era tutto un rammendo o un centone di stracci. Altri asceti rifiutavano ogni genere di indumento. Efrem ha cantato con le sue lodi di monaci così lontani da ogni interesse terreno, che al massimo nascondevano le loro nudità con le lunghe chiome.

Nel monachesimo siro dominavano ampiamente la libertà, il più fiero individualismo, l' immaginazione più feconda. Parlare di un orario monastico sarebbe comunque un vero sproposito. Ciascuno impiegava il tempo come meglio credeva, naturalmente sapendo di dover rendere conto a Dio e al padre spirituale dei cui consigli godeva. Ma nei monasteri e nelle comunità più o meno rispondenti al modello del cenobio, per il monaco comune dovette imporsi un' organizzazione del tempo quotidiano. Grazie alle opere di San Giovanni Crisostomo ci è possibile conoscere qualche scampolo di vita di tutti i giorni. Pacificamente e in silenzio, sotto la direzione di unsuperiore, i monaci vivono, pregano e dormono insieme. Pasti e vestiario sono comuni a tutti. Ripartiscono equamente pene e gioie

e si aiutano reciprocamente nel duro confronto spirituale che hanno intrapreso. Iniziano ogni mattina con il canto di inni (laudi) e si dedicano poi alla lettura o al lavoro manuale; solo alcuni monaci si occupano del ministero pastorale. Il lavoro o la lettura sono interroti da tre momenti di preghiera comune (ora terza, sesta e nona). All' imbrunire si canta il vespro, e ha luogo poi l' unico pasto della giornata, ma non per tutti. Alcuni infatti mangiano a giorni alterni, o ancora più di rado. In fatto di lavoro manuale, digiuni e altre pratiche penitenziali, le abitudini erano molto diverse, anche nei cenobi.

Sull' importanza del lavoro e sui modi diversi di guadagnarsi da vivere le opinioni erano molte e contrastanti. Alcuni rifiutavano il lavoro manuale perché implicava problemi e preoccupazioni. La maggior parte, comunque, preferiva lavorare e sopperire così alle proprie necessità. Altri si accontentavano di ciò che offriva loro spontaneamente la natura provvida. Altri si dedicavano interamente alla preghiera o all' ascesi, come reclusi o anacoreti e pensavano a nutrirli i cenobiti dei monasteri o dei dintorni. Altri, infine, vivevano delle elemosine dei fedeli. Vi erano anche quelli che non si vergognavano di tendere la mano ai fedeli. Quelli che lavoravano si dedicavano soprattutto alla coltivazione di campi e di orti, alla confezione di ceste e alla trascrizione di codici. La povertà del monachesimo siro risulta evidenziata a chiare lettere, con una forza incomparabile.

Il regime alimentare in genere era di un' austerità quasi incredibile. Normalmente non infrangevano il digiuno se non a sera tarda. Digiunavano anche intorno alla Pasqua, come assicura San Giovanni Cassiano[22]. Non pochi trascorrevano molti giorni di seguito astenendosi completamente dal cibo. San Girolamo assicura solennemente di aver conosciuto un monaco che si contentava di cinque fichi al giorno[23]. Per questi monaci non era nulla da veramentestraordinario. Naturalmente, tutti erano vegetariani. Il vino e ogni genere di bevanda fermentata erano proibiti, e l' acqua doveva essere razionata con cura.

Un altro campo in cui praticare l' ascesi era il tempo del sonno. La filosofia monastica non si occupava del sonno. Solo l' insonnia e

22. Giovanni Cassiano, *Conlationes* 21, 11.
23. Girolamo, *Vita Pauli* 5.

le veglie si confacevano alla vita spirituale. Il sonno, al contrario, alimentava la pigrizia, i cedimenti e lo scatenarsi di tutti i bassi istinti. Gli asceti lo limitavano per quanto possibile e cercavano di rendere sgradevoli i brevi periodi che dedicavano al riposo. Di solito dormivano su una stuoia, ma alcuni si limitavano a sedersi per terra e ad appoggiarsi a una parete. Altri si sforzavano di dormire in piedi, altri si sospendevano a una fune, ecc. L' importante era dormire poco e nel maggiore disagio possibile.

La pratica ascetica favorita tra i monaci Siri era quella di rimanere in piedi per lungo tempo. I testi indugiano con frequenza sull' argomento, offrendo una quantità di esempi veramente incredibili, come ad esempio quello di Zebinas, un monaco che si dedicava alla preghiera continua restando sempre in piedi. Lo stesso faceva il suo discepolo Policronio[24].

Evidentemente, non tutti i monaci Siri erano di questo tipo. In alcuni testi, come nelle opere di San Giovanni Crisostomo, ricorrono figure di monaci e descrizioni della vita monastica in Siria meno eccentriche. Gli eroi di Sant' Efrem e Teodoreto di Ciro appartengono a un' altra razza di asceti. Il monachesimo siro è decisamente vario e complesso. Tuttavia anche i più originali tra i suoi esponenti, coloro cioè che ricorsero alle pratiche ascetiche più stravaganti e sorprendenti, non furono certo dei fachiri, come tante volte si è detto. Le apparenze ingannano. Erano cristiani, avevano l' infatuazione della croce e volevano tormentarsi allo scopo di essere discepoli degni di Gesù crocifisso.

Credevano, soprattutto, di salvare l' anima tormentando il corpo. Feriti, bruciati, ubriacati dal desiderio della divina bellezza, erano dei veri contemplativi. Sia che vivessero all' aria aperta che nella loro cella di reclusi, desideravano ardentemente rimanere in costante comunione con Dio. Volevano condurre una vita angelica ed erano persuasi del fatto che il grande nemico di chi conduce una vita angelica è il corpo. Questo, comunque, era un certo tipo di dualismoche caratterizzava l' epoca sia in Oriente che in Occidente.

Un' altra cosa è il carattere carismatico dei grandi asceti del monachesimo siro. L' austerità sovrumana, la continua e atroce sofferenza che costituiva la trama della vita di certi solitari, erano generalmente considerate come un segno di Dio in mezzo al suo po-

---

24. Teodoreto di Ciro, *Historia Religiosa* 24.

polo. Non c'era uno solo dei santi uomini che rimanevano in piedi in cima a una colonna, o che praticavano altre forme straordinarie di ascesi, che non godesse di grande autorità, che non esercitasse una profonda influenza sul popolo cristiano ed anche tra i non cristiani. I documenti che ci sono pervenuti lo provano in abbondanza.

Bibliografia

1. *Le Fonti*

Cirillo di Scitopoli, *Vita Sabae*, ed. E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen*, vol. 49, 2, Leipzig 1939.

Idem, *Vita Euthymii*, ed. E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen*, vol. 49, 2, Leipzig 1939.

Efrem , *Hymni et Sermones*, ed. Th. - J. Lamy, voll. 4, Mechliniae 1882 - 1902.

Egeria, *Itinerarium*, ed. H. Pétré, *Sources Chrétiennes*, vol. 21, Paris 1948.

Girolamo, *Vita Pauli* , ed. J. - P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 23, 17 - 30.

Idem, *Vita Hilarionis*, ed. J. - P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 23, 29 -54.

Idem, *Epistolae*, ed. I. Hilberg, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, voll. 54 - 56, Vindobonae 1910 - 1918.

Giovanni Cassiano, *Conlationes*, ed. M. Petschenig, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 13, Vindobonae 1886.

Isacco, *Opera Omnia*, ed. G. Bickell, Gisae 1877.

Teodoreto di Ciro, *Historia Religiosa*, ed. J. - P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 82, 1283 - 1496.

2. *Opere Basali*

Anson P., *The Call of the Desert. The Solitary Life in the Christian Church*, London 1964.

Beck E., «Ascétisme et monachisme chez saint Éphrem», *L' Orient Syrien* 3(1958), 273 - 299.

Chitty D. J., *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966.

De Halleux A., «Saint Éphrem le Syrien», *Revue Théologique de Louvain* 14(1983), 328 - 355.

Festugière A. - J., *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Bibliothèque des Écoles Françaises d' Athènes et de Rome 194, Paris 1959.

Idem, *Les moines d' Orient*, voll. 4, Paris 1961 - 1965.

Guillaumont A. , *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaine 1979.

Gordini G. D., «Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo», *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361 - 1961*, Studia Anselmiana 46, Roma 1961, 85 - 107.

Gould Gr., *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993.

Gribomont J., «Monachisme (Naissance et Développements du Monachisme Chrétien)», *Dictionnaire de Spiritualité* 10(1980), col. 1536 - 1547.

Griffith S., *Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism*, Oxford University Press 1995.

Iliadou D. , «Ephrem. Versions greque, latine et slave. Addenda et corrigenda», *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 42(1975-1976), 320-373.

Mateos J., «L' office monastique à la fin du IVe siècle: Amtioche, Palestine, Cappadoce», *Oriens Christianus* 47(1963), 53 - 88.

Peňa I. - Castellana P. - Fernandez R., *Les stylites Syriens*, Milano 1975.

Varii, *Il Monachesimo Orientale.* Atti del convegno di studi Orientali sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale, *Orientalia Christiana Analecta* 153, Roma 1958.

Vööbus A., *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. 1 - 2, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184 e 197, Subsidia 14 e 17, Leuven 1958, 1960.

Idem, «The Institution of the *Benai Qeiama* and *Benat Qeiama* in the Ancient Syrien Church», *Church History* 30(1961), 19 - 27.

Idem, *Literary,Critical, and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm 1958.

Περίληψη

Ὁ ἀρχέγονος μοναχισμός στή Συρία καί τήν Παλαιστίνη

Στά τέλη τοῦ πρώτου αἰώνα, τά μέλη τῆς Ἐκκλησίας στή Συρία καί τήν Παλαιστίνη παρουσίασαν μία ἰδιαίτερη ροπή πρός τήν ἄσκηση, ἐξαιτίας τῶν δεσμῶν πού διατηροῦσαν μέ τίς ἰουδαιοχριστιανικές κοινότητες τοῦ Κουμράν. Ἀργότερα, πρός τά τέλη τοῦ τρίτου αἰώνα, ἀνέπτυξαν σχέσεις καί μέ τίς κοινότητες τῶν Μανιχαίων στή Μεσσοποταμία. Ἐξαιτίας αὐτῶν τῶν δεσμῶν, ὁ ἀρχέγονος συροπαλαιστινιακός μοναχισμός διακρινόταν γιά τήν αὐστηρότητα καί τίς ἐγκρατευτικές του τάσεις.

Οἱ υἱοί τῆς Διαθήκης, τυπικό φαινόμενο πρώιμου ἀστικοῦ μοναχισμοῦ τῆς συριακῆς Ἐκκλησίας, καθώς καί οἱ ἀντίστοιχες ὁμάδες τῶν *παρθένων* καί τῶν *μοναζόντων* τῆς Παλαιστίνης διακρίνονταν γιά τήν πτωχεία, τήν παρθενία, τή νηστεία, τήν προσευχή καί τή φιλανθρωπία τους.

Στό συροπαλαιστινιακό χῶρο, ὁ ἐρημικός βίος παρουσίασε μία μοναδική ἄνθηση καί ποικιλία στίς μορφές του. Οἱ Πατέρες τῆς ἐρήμου κατόρθωσαν νά βιώσουν χωρίς ὅρια καί μέ ξεχωριστή εὐλάβεια καί ἀκρίβεια τά εὐαγγελικά ἰδεώδη. Ἡ πνευματική καί σωματική ἐγρήγορση, τό χαροποιό πένθος, ἡ μετάνοια, ἡ ἀμεριμνησία καί ἡ νέκρωση κάθε ἐπιθυμίας ἀποτελοῦσαν τά ὅπλα τῶν ὁσίων ἡσυχαστῶν στόν ἀγῶνα τους ἐνάντια στούς πειρασμούς καί τίς δοκιμασίες τῆς ἐρήμου. Ἡ πάλη μέ τήν ἴδια τους τήν ὕπαρξη ἦταν πάλη μέ τό διάβολο, ἀλλά καί νίκη τοῦ Θεοῦ. Τό ἀγωνιστικό τους φρόνημα καί τό ὀρθόδοξο ἐκκλησιαστικό τους ἦθος λειτούργησαν ὡς φωτεινοί δεῖκτες στίς ψυχές κάθε βαπτισμένου μέλους τῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι, οἱ ἀγωνιστές τῆς ἐρήμου ἀποτέλεσαν τά μόνα αὐθεντικά πρότυπα ἁγιότητας, μέ καθολική ἀποδοχή καί οἰκουμενική ἀκτινοβολία, ἀφοῦ ὁ ἔνθεος ζῆλος τους διέφερε οὐσιαστικά ἀπό τούς ὅποιους Ἰουδαιοχριστιανούς ἤ Μανιχαίους «χαρισματούχους».

Στόν πρώιμο συροπαλαιστινιακό μοναχισμό ἦταν δυσδιάκριτα τά ὅρια ἀνάμεσα στόν ἐρημικό βίο καί τήν κοινόβια

ἄσκηση, ἀφοῦ σταθερό ἰδεῶδες τῶν Πατέρων παρέμενε ἡ ἀναχώρηση. Τό κοινόβιο λειτουργοῦσε ὡς σχολή μαθητείας καί ὡρίμανσης τῶν μελλοντικῶν ἀναχωρητῶν.

Παπάζη Δημητρίου, Δρ.Θ.

Ἀρχειακά στοιχεῖα σχετικά μέ τήν ἱστορία τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίας Τριάδος Σπαρμοῦ Ἐλασσόνας. Ἔκδοση ἀνεκδότων ἐγγράφων (1844-1910)

Εἰσαγωγικά

Ἐρευνώντας στό τμῆμα τῶν κωδίκων τοῦ Ἀρχείου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου τούς κώδικες τῆς πατριαρχικῆς ἀλληλογραφίας ἐπεσήμανα δώδεκα ἔγγραφα σχετιζόμενα μέ τήν ἱστορία τῆς ἱερᾶς μονῆς Σπαρμοῦ κατά τό χρονικό διάστημα 1844-1910. Τά ἐνδιαφέροντά μου γιά τήν ἱστορία τῶν πατριαρχικῶν καί σταυροπηγιακῶν μονῶν μέ ὤθησαν τότε νά ζητήσω ἀντίγραφα αὐτῶν, τά ὁποῖα καί κράτησα στό ἀρχεῖο μου[1].

Ἀργότερα σέ λυτά ἔγγραφα τοῦ Ἀρχείου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης ἐντόπισα τρία ἔγγραφα τοῦ ἔτους 1875 στό φάκελο Ἱεραί Μητροπόλεις-Πέτρας, δύο ἔγγραφα τῶν ἐτῶν 1894 καί 1903 στούς φακέλους πού περιεῖχαν τήν ἀλληλογραφία τοῦ μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Ἀθανασίου Μεγακλῆ (1893-1903)[2] μέ τό Οἰκουμενικό Πα-

---

1. Ὕστερα ἀπό ἐντολή καί εὐλογία τοῦ Παναγιωτάτου Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχη κ. Βαρθολομαίου, πρός τόν ὁποῖο ἐκφράζω τίς θερμές μου εὐχαριστίες, ἐγκαίρως καί προθύμως ὁ σεβαστός ἀρχειοφύλακας π. Νικ. Πετροπέλλης, τόν ὁποῖο ἐπίσης εὐχαριστῶ, φρόντισε νά μοῦ ἀποστείλει μικροφίλμ τῶν ἐγγράφων αὐτῶν.

2. Γιά τόν Ἀθανάσιο Μεγακλῆ βλ. Παπάζη Δημητρίου Ἀγγ., «Ὁ ἀπό Σισανίου καί Σιατίστης μητροπολίτης Θεσσαλονίκης (ἀποβιώσας ὡς Γέρων

τριαρχεῖο, καί ἕνα ἔγγραφο τοῦ ἔτους 1894 στό βιβλίο Πρωτοκόλλου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης τῶν ἐτῶν 1893-1898. Τά ἕξι αὐτά ἔγγραφα μαζί μέ τά πιό πάνω δώδεκα ἀπό τό πατριαρχικό ἀρχειοφυλάκιο δέν ἔχουν καταγραφεῖ καί ἀπ᾽ ὅσο γνωρίζω, εἶναι ἀνέκδοτα.

Τό περιεχόμενό τους ἔχει σχέση μέ τήν ὀργάνωση καί διοίκηση τῆς μονῆς, δηλαδή μέ τήν ἐποπτεία σέ αὐτήν, μέ τίς διάφορες ἐξαρχικές ἀποστολές καί μέ τά οἰκονομικά της, π.χ. μέ τή διαχείριση τῆς περιουσίας, ἡ ὁποία συχνά γινόταν ἀντικείμενο ἐκμετάλλευσης ἀπό ἐπιτήδειους πού οἰκειοποιοῦνταν μοναστηριακά κτήματα, μέ τόν ἔλεγχο ἰσολογισμῶν, μέ τίς καταχρήσεις, μέ τά κληρονομικά δικαιώματα, μέ τήν ἐξόφληση χρεῶν καί τήν ἀποστολή συνδρομῶν. Ἐξάλλου, οἱ ἀπό τόν Οἰκουμενικό Θρόνο ἀπαντητικές ἐπιστολές στά μοναστήρια τῆς δικαιοδοσίας του εἶναι ἀξιόλογες ὄχι μόνο γιά τίς οἰκονομικές τους εἰδήσεις, ἀλλά συχνά καί γιά τίς ἱστορικές, ὅπως θά δειχθεῖ ἀπό τά κείμενα πού ἐκδίδονται στή συνέχεια.

Τά ἔγγραφα, πού καλύπτουν τή χρονική περίοδο 1844-1910, ἀποστέλλονται ἀπό τό Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως, ἐκτός ἀπό δύο πού ἀποστέλλονται ἀπό τόν ἐπίσκοπο Πέτρας Ἀθανάσιο (1870-1885)[3]. Ἀποδέκτες τῶν

Κυζίκου) Ἀθανάσιος Μεγακλῆς (1848-1909), «*Μακεδονικόν Ἡμερολόγιον*» (1998-99) 345-351· τοῦ ἰδίου, «Συνοπτικό διάγραμμα τοῦ ἔργου τοῦ μητροπολίτη Σισανίου καί Σιατίστης Ἀθανασίου Μεγακλῆ (1882-1893)», *Ἐλιμειακά*, τεῦχ. 42 (Ἰούν. 1999) 56-63· τοῦ ἰδίου, «Ὁ μητροπολίτης Ἀθανάσιος Μεγακλῆς (1848-1909)», *Θεολογία* 70 (1999) 411-435· τοῦ ἰδίου, *Ὁ μητροπολίτης Ἀθανάσιος Μεγακλῆς (1848-1909)*, Θεσσαλονίκη 2001.

3. Γιά τόν ἐπίσκοπο Πέτρας Ἀθανάσιο (1870-Σεπτ. 1885) βλ. Παπαδοπούλου Γεωργίου, *Ἡ σύγχρονος Ἱεραρχία τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Α'*, Ἀθῆναι 1895, σ. 628 ὑποσ. 215· Τσακοπούλου Αἰμιλιανοῦ, «Ἐπισκοπικοί κατάλογοι κατά τούς κώδικας τῶν ὑπομνημάτων τοῦ ἀρχειοφυλακίου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου», *Ὀρθοδοξία* 33 (1958) 165· Δαλαμπύρα Στεφάνου, *Ἐπιγραφαί καί χαράγματα ἐκ βυζαντινῶν καί μεταβυζαντινῶν μνημείων τῆς πόλεως Ἐλασσόνας*, Λάρισα 1965, σ. 30· Γκούμα Ἐλευθερίου, *Λιβάδι. Γεωγραφική, ἱστορική, λαογραφική ἐπισκόπησις*, Λιβάδι 1973, σσ. 105, 110, 111, 135· Ἀγγελοπούλου Ἀθανασίου, «Ἡ συμβολή τῆς ἐπισκοπῆς Πέτρας εἰς τά ἐθνικά καί ἐκπαιδευτικά προβλήματα τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς περιοχῆς Ὀλύμπου (1890-1896)», *Μακεδονικά* 14 (1974)64 ὑποσ. 1, 78 ὑποσ.· τοῦ ἰδίου, «Βιβλιοκρισία Ἐ. Γκούμα, Λιβάδι. Γεωγραφική, ἱστορική, λαογραφική ἐπισκόπησις, Λιβάδι 1973, σσ. 220 καί Ἰω. Συνεφάκη,

ἐγγράφων εἶναι οἱ μητροπολίτες Θεσσαλονίκης Ἰωακείμ (1874-1878)[4] καί Ἀθανάσιος (1893-1903), οἱ μητροπολίτες Ἐλασσόνας Κύριλλος (1867-1887)[5] καί Νικόδημος (1892-

---

Λιβάδι. Ἡ πατρίδα τοῦ Γεωργάκη Ὀλυμπίου, Κατερίνη 1973, σσ. 136», *Μακεδονικά* 15 (1975) 405 ὑποσ. 2· τοῦ ἰδίου, «Ἡ ἐπισκοπή Πέτρας Ὀλύμπου», *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, Μνήμη Ἰωάννου Εὐ. Ἀναστασίου, Θεσσαλονίκη 1992, σσ. 46, 47 [= ἀνακοίνωση στό Γ' Πανελλήνιο συνέδριο «*Ὁ Ὄλυμπος στή ζωή τῶν Ἑλλήνων*», πού ἔγινε στήν Ἐλασσόνα (Σεπτ. 1986) τά πρακτικά τοῦ ὁποίου ἐκδόθηκαν τόν Αὔγουστο τοῦ 1994 ἀπό τόν Πολιτιστικό Ὀργανισμό Δήμου Ἐλασσόνας]· Καραθανάση Ἀθανασίου Ε., «Ἡ ἐπισκοπική σύνοδος Θεσσαλονίκης ἐπί Ἰωακείμ τοῦ ἔπειτα Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Ἰωακείμ Γ' τοῦ μεγαλοπρεποῦς. Ἡ δυσχερής διετία 1874-1876», ΛΔ' Δημήτρια, Δῆμος Θεσσαλονίκης - Ἱερά Πατριαρχική καί Σταυροπηγιακή Μονή Βλατάδων, *Πρακτικά ΙΓ'* Διεθνοῦς Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου: Χριστιανική Θεσσαλονίκη: «*Ἡ ἐπαρχιακή μητροπολιτική σύνοδος Θεσσαλονίκης*», *Ἱερά Μονή Βλατάδων 21-23 Ὀκτ. 1999*, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 77.

4. Γιά τόν ἀπό Βάρνης (10 Δεκ. 1864-9 Ἰαν. 1874) μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Ἰωακείμ (9 Ἰαν. 1874- 4 Ὀκτ. 1878), τόν μετέπειτα Οἰκουμενικό Πατριάρχη γνωστό ὡς Ἰωακείμ Γ' (α' πατριαρχία 4 Ὀκτ. 1878-30 Μαρτ. 1884 καί β' 25 Μαΐου 1901-13 Νοε. 1912) βλ. τό προδημοσίευμα μονογραφίας, πού ἀφορᾶ τόν Ἰωακείμ Γ' καί τήν ἀλληλογραφία του ὡς μητροπολίτη Θεσσαλονίκης γιά τήν περίοδο 1874-1876, τοῦ Ἀθ. Ε. Καραθανάση, Ἡ Ἐπισκοπική, σσ. 73-86, κυρίως σ. 73 ὑποσ. 1, ὅπου καί ἡ σχετική νεότερη βιβλιογραφία, στήν ὁποία συμπεριλαμβάνεται καί ἡ ἔκδοση τῶν Πρακτικῶν τοῦ Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου: «*Ὁ ἀπό Θεσσαλονίκης Οἰκουμενικός Πατριάρχης Ἰωακείμ Γ' ὁ Μεγαλοπρεπής*», ἐκδ. Κ.Ι.Θ. συνεργασία Ἱδρύματος Ἐθνικοῦ καί Θρησκευτικοῦ Προβληματισμοῦ, Θεσσαλονίκη 1994.

5. Γιά τόν μητροπολίτη Ἐλασσόνας Κύριλλο (Μάρτ. 1867-16 Μαρτ. 1887) βλ. κυρίως Δαλαμπύρα, Ἐπιγραφαί, σ. 30· πρβλ. ἐνδεικτικά *Ἐκκλησιαστική Ἐπιθεώρησις* (Β.Δ. Καλλίφρονος), περ. Δ', τόμος 3, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1881, σ. 207 παρ. 277· Καλλίφρονος Β.Δ., *Συλλογή ἐκκλησιαστικῶν λόγων ἐκφωνηθέντων ὑπό ἱεραρχῶν καί ἱεροκηρύκων τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἀπό τοῦ ͵ΑΩΞΑ' -͵ΑΩΠϚ'* καί ὑπό διακεκριμένων Σχολαρχῶν καί διδασκάλων, τόμος Α', ἐν Κωνσταντινουπόλει, Τύποις Ἀνατολικοῦ Ἀστέρος 1886, σ. 266· *Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια* 3 (1881-82) 755 καί 10 (1887) 480· Γιαννοπούλου Ν.Ι., «Ἐπισκοπικοί κατάλογοι Θεσσαλίας», Φιλολογικός Σύλλογος *Παρνασσός* 11 περ. β' (1915)201· Ἀλεξούδη Ἀνθίμου (μητρ. Ἀμασείας), «Χρονολογικοί κατάλογοι τῶν ἀπό Χριστοῦ ἀρχιερατευσάντων κατ' ἐπαρχίας. Συμπληρωθέντες ὑπό τοῦ Μεγάλου Χαρτοφύλακος τῆς Μ. τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας Μανουήλ Ἰω. Γεδεών (ἐκ τοῦ Νεολόγου Κων/λεως τῆς Τετάρτης 28 Φεβρ. 1890, αὔξ. ἀρ. φύλ. σ. 188 καί ἑξῆς)», *Πανελλήνιον Λεύκωμα Ἐθνικῆς Ἑκατονταετηρίδος*, τ. 4, ἐν Ἀθήναις 1927, σ. 229· Γιαννοπούλου Ν.Ι., «Ἐπισκοπικοί κατάλογοι Θεσσαλίας», *Θεολογία* 14 (1936) 147· Τσακοπούλου, Ἐπισκοπικοί, 32 (1957) 481· Φιλιππαίου Θεοκλήτου, «Ἐκ-

1897)[6], καθώς καί οἱ ἡγούμενοι καί μοναχοί τῆς μονῆς.

Ἀπό τή μελέτη τῶν δώδεκα πατριαρχικῶν ἐγγράφων προκύπτει ὅτι ἀντιγράφηκαν ἀπό ἑπτά διαφορετικούς κωδικογράφους· ἕνας ἀντέγραψε τά μέ ἀριθμό 1-2, ἄλλος τά μέ ἀριθμό 3-4, ἄλλος τά μέ ἀριθμό 8-9, ἄλλος τό μέ ἀριθμό 10, ἄλλος τό μέ ἀριθμό 13, ἄλλος τό μέ ἀριθμό 14 καί ἄλλος τά μέ ἀριθμό 16-18. Αὐτῶν δείγματα γραφῆς (πρῶτες δύο σειρές κειμένου) παραθέτουμε στό τέλος σέ ἑπτά φωτοαντίγραφα (*Πίν. Α*). Ἐπίσης, ἀπό τή μελέτη τῶν ὑπολοίπων ἕξι ἐγγράφων, πού προέρχονται ἀπό τό Ἀρχεῖο τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, διαπιστώνουμε ὅτι

κλησίας Κωνσταντινουπόλεως ἐπισκοπαί καί ἐπίσκοποι (1833-1960)», *Θεολογία* 31 (1960) 534· Janin R., «Elasson», *Dictionnaire d' Histoire et de Géographie Écclesiastique* 15 (1963) 114· Κωνσταντινίδου Ἐμμ. Ἰ., «Ἐλασσῶνος Μητρόπολις», *Θρησκευτική και Ἠθικη Ἐγκυκλοπαιδεία*, τ.5, Ἀθῆναι 1964, στ. 548· Κωνσταντινίδου Ἐμμανουηλ, *Συμβολαί είς τὴν ἔρευναν τῆς ἱστορίας τῶν ἐν Ἑλλάδι ἐπισκοπῶν*, Ἀθῆναι 1969, σ. 38· Ἀτέση Βασιλείου, «Ἡ ἱεραρχία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπό τοῦ 1821 μέχρι σήμερον», *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 54 (1972) 446· Γκούμα, *Λιβάδι*, σσ. 135, 137· Ατέση, *Ἀρχιερεῖς μητροπόλεων τινῶν τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπό τοῦ ἔτους 1453 μέχρι σήμερον*, Καλαμάτα 1978, σ. 34· τοῦ ἰδίου, «Ἐπίσκοποι καί ἐπισκοπαί τῆς Ἑλλάδος», ***Ἐκκλησία καί Θεολογία*** 3 (1982) 988.

6. Γιά τόν ἀπό *Προικοννήσου* (1885-1892) μητροπολίτη Ἐλασσόνας Νικόδημο Ἀγγελίδη ἤ Ἀμαξοπουλο (14.1.1892-Μάρτ. 1897) βλ. κυρίως Δαλαμπύρα, *Ἐπιγραφαί*, σσ. 30-31· πρβλ. *ΕΑ* 15 (1892) 369-370 καί 21 ((1897) 7, ὅπου καί κάποια βιογραφικά στοιχεῖα· Γιαννοπούλου, Ἐπισκοπικοί, 11 (1915) 201· Ἀλεξούδη, Χρονολογικά, 4 (1927) 229· Γερμανοῦ (μητρ. Σάρδεων), «Ἐπισκοπικοί κατάλογοι τῶν ἐν Ἠπείρῳ καί Ἀλβανίᾳ ἐπαρχιῶν τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως», *Ἠπειρωτικά Χρονικά* 12 (1937) 28, 81· Τσακοπούλου, Ἐπισκοπικοί, 33(1958)286· Φιλιππαίου, Ἐκκλησίας, στ. 534· Janin, Elasson, σ. 115· Κωνσταντινίδου, Ἐλασσῶνος, στ. 548· τοῦ ἰδίου, Συμβολαί, σ. 38· Ἀτέση, Ἡ ἱεραρχία, σ. 446· Γκούμα, *Λιβάδι*, σ. 37· Ἀγγελοπούλου, Ἡ συμβολή, σ. 83· Ἀτέση, Ἀρχιερεῖς, σ. 34· Σταυρίδου Βασιλείου Θ., *Οἱ Οἰκουμενικοί Πατριάρχαι 1860-Σήμερον Α' Ἱστορία*, <ΕΜΣ Ἐπιστημονικαί Πραγματεῖαι. Σειρά φιλολογική καί Θεολογική 14>, Θεσσαλονίκη 1977, σσ. 371, 492· Ἀτέση, Ἐπίσκοποι, σ. 988· Χαραμαντᾶ Γεωργίου Δρ., «Ἄνθιμος Ζ'. Τά ὑπομνήματα τῆς ἐκλογῆς, τῆς προαγωγῆς καί τῶν μεταθέσεων τοῦ Ἠπειρώτη Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχη Ἀνθίμου Ζ', τοῦ ἀπό Λέρου καί Καλύμνου, καί ἡ τιμητικη ἀναχώρησή του ἀπο τήν Κάλυμνο τήν 4η-2-1895», *Ἠπειρωτική Ἑστία*, τεῦχ. 397-399/Μάιος-Ἰούλ. 1985) 185· Παπάζη Δημητρίου Ἀγγ., «Κατάλογος ἀνεκδότων πατριαρχικῶν ἐγγράφων γιά τήν ἱστορία τῆς ἱερᾶς Μονῆς ὁσίου Νικάνορα Ζάβορδας (1832-1911)« *Κληρονομία* 31 (1999) 292.

τά ἔγγραφα μέ ἀριθμό 5, 11, 12[7] και 15 ἔχουν διαφορετικο γραφικό χαρακτηρα σέ ἀντιθεση μέ τά ἔγγραφα ὑπ᾽ ἀριθμ. 6 καί 7, τά ὁποῖα ἔχουν κοινο γραφικό χαρακτῆρα. Και αὐτῶν τῶν ἐγγράφων ἀνάλογα δειγματα γραφῆς παραθετουμε στό τέλος σέ τέσσερα φωτοαντιγραφα (*Πίν. Β*).

Ἀριθμήσαμε τά ἔγγραφα γιά λογους μεθοδικούς ἀπό τό 1 μέχρι τό 18 καί τά τοποθετησαμε στήν ἔκδοση κατα τη χρονολογική σειρά τους, ἀνεξάρτητα ἀπό το ἀρχεῖο προελευσής τους. Σέ κάθε ἔγγραφο πού ἐκδιδουμε σημειώνουμε στά ἀριστερά τόν ἀριθμό πρωτοκολλου, ὅπου ὑπαρχει, τη χρονολογία, τήν πηγη προελεύσεως, τον παραληπτη και το θέμα. Ἀκολουθεῖ ἡ μεταγραφη του, στήν ὁποια με την παρεμβολή ἁπλῆς καθετης γραμμῆς δηλώνουμε το χωρισμο τῶν στίχων καί μέ τή διπλη καθετη γραμμη τήν ἀλλαγη σελιδας τοῦ κώδικα.

Στή μεταγραφή τῶν ἐγγράφων διατηρηθηκαν ἡ ὀρθογραφία καί ἡ στίξη τῶν συντακτῶν τους, κεφαλαιογραφήθηκαν τά κύρια ὀνοματα καί ἀναλυθηκαν οἱ βραχυγραφίες.

Προτοῦ προχωρήσω στή δημοσιευση τῶν ἐγγραφων που σχετίζονται μέ το μοναστηρι θεωρῶ ἀπαραιτητο να σκιαγραφήσω τήν ἱστορία του.

Ἡ μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος Σπαρμοῦ ἤ Τσιμπινου (ἀπο τό ὁμώνυμο κατεστραμμένο σημερα χωριό, το ὁποῖο ἦταν καί μετόχι της) κτίστηκε σέ ὑψομετρο 1.000 περίπου μετρα στή θέση «*Σκαμνιώτικες Μαγοῦλες*» στη νοτιοδυτικη πλαγιά τοῦ Ὀλύμπου.

Δέν γνωρίζουμε πότε ἀκριβῶς ἱδρύθηκε ἡ μονή οὔτε ἄν ὑπῆρχε στά χρόνια τοῦ Ἀνδρόνικου Β΄ Παλαιολόγου (1283-1328). Τήν ὕπαρξή της κατά τήν ἐποχή αὐτη την ἀμφισβητεῖ καί ὁ Εὐ. Σκουβαρᾶς[8], ὁ ὁποῖος δέχεται μέ βαση ὁρισμενες πληροφορίες ὅτι ἡ ἵδρυσή της ἀνάγεται πιθανῶς στα μεσα τοῦ 16ου αἰώνα. Τό βέβαιο πάντως εἶναι ὅτι τό μοναστηρι

---

7. Τό ἔγγραφο μέ ἀριθμο 12 στήν ἐργασία δέν σταθηκε δυνατο να το φωτοτυπήσω ἐξαιτιας τοῦ ὀγκώδους μεγεθους τοῦ βιβλιου Πρωτοκολλου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονικης τῶν ἐτῶν 1893-1898.

8. Σκουβαρᾶ Εὐαγγελου, «Σπαρμοῦ μονη» *ΘΗΕ*, τ. 11, Ἀθηνα 1967, στ. 353-354.

ἱδρύθηκε πρίν ἀπό τό ἔτος 1633, ὅπως δείχνει καί ἡ παλαιότερη ἐπιγραφή (βρίσκεται στό ἐσωτερικό τοῦ ὑπερθύρου τῆς δυτικῆς θύρας τοῦ καθολικοῦ) δημοσιευμένη ἀπό τό Στέφ. Δαλαμπύρα[9]. Τότε ἀνακαινίστηκε, προφανῶς ἐπειδή καταστράφηκε ἀπό τούς Τούρκους, μέ δαπάνες τῶν μοναχῶν, ἐπί Σεραφείμ, ἡγουμένου τῆς μονῆς καί ἱερομονάχου, καί Ἱερεμίου[10], ἐπισκόπου Πέτρας καί Σαγοδιανῆς[11], στόν ὁποῖο ἀρχικά ὑπαγόταν ἡ μονή (ἀργότερα, ἄγνωστο πότε, ἔγινε σταυροπηγιακή).

Ἡ ἀπαλλαγή ἀπό τουρκικές παρενοχλήσεις ἐξαιτίας τῆς μακρινῆς ἀπόστασης πού εἶχε ἡ μονή ἀπό τήν Ἐλασσόνα, πρωτεύουσα τῆς ἐπαρχίας καί ἕδρα τῆς ἐκεῖ τουρκικῆς διοίκησης, ἡ ἀσφάλεια πού παρεῖχε στούς Χριστιανούς ἡ δράση στήν περιοχή ἁρματωλῶν τοῦ Ὀλύμπου, πρός τούς ὁποίους ἡ μονή συμπαραστεκόταν, ἡ κατοχή ποιμνίων καί σημαντικῶς ἀξιόλογης περιουσίας, ὅπως ἦταν τό πλούσιο μετόχι της στήν κωμόπολη τῆς Τσαριτσάνης, σέ συνδυασμό μέ τήν ἀνακήρυξή της σέ σταυροπηγιακή καί μέ τή συνεχή ἀνανέωση τῶν προνομίων της, συνετέλεσαν στήν ἀπρόσκοπτη λειτουργία της καί στήν ἀκμή της τό 18ο αἰώνα, ἀναδεικνύοντάς την σπουδαία πνευματική ἑστία τῆς περιοχῆς.

---

9. Δαλαμπύρα Στεφάνου, Ἐπιγραφαί ἐκ τῆς μεταβυζαντινῆς μονῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος Σπαρμοῦ Ἐλασσόνος, *Χρονικά Λαρίσης*, τ. Α', τεῦχ. 7 (Ἰούν-Αὔγ. 1964) 198.

10. Γιά τόν ἐπίσκοπο Πέτρας καί Σαγοδιανῆς Ἱερεμία (1033) βλ. Δαλαμπύρα, *Ἐπιγραφαί*, σ. 33· Γκούμα, *Λιβάδι*, σ. 134· Ἀγγελοπούλου, Ἡ ἐπισκοπή Πέτρας, σ. 47. Περισσότερα γιά τήν ἐπισκοπή Πέτρας βλ. Ἀγγελοπούλου, Ἡ συμβολή, σσ. 64-84· τοῦ ἰδίου, Βιβλιοκρισία (Ε. Γκούμα- Ἰω. Συνεφάκη), σ. 404.

11. Σύμφωνα μέ τήν Ἀλκμήνη Σταυρίδου-Ζαφράκα, «Ἡ Πιερία κατά τή μέση καί ὕστερη βυζαντινή περίοδο- προβλήματα ἔρευνα», Ἐπιστημονικό Συνέδριο: *Ἡ Πιερία στά βυζαντινά καί Νεώτερα χρόνια*, <Ἑστία Πιερίδων Μουσῶν Κατερίνης- Ἵδρυμα Ἐθνικοῦ καί Θρησκευτικοῦ Προβληματισμοῦ Θεσσαλονίκης>, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 123, σέ χειρόγραφο τῆς Notitia ὁ ἐπίσκοπος Πέτρας φέρει τήν προσωνυμία Σαγουδανείας (παραπέμπει σχετικά στόν J. Darrouzès, *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981, ἀρ. 13.828). Γιά τήν Πέτρα, ἡ ὁποία ὑπῆρξε ἀρχαία πόλη τῆς Κεντρικῆς Ἀσίας «ἐν Σογδιανῇ», βλ. Ἀ. Θ. Σαμοθράκη, «Πέτρα Σογδιανή», *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία*, τ. 20, Ἀθῆναι, σ.113.

Ἡ προσφορά τῆς μονῆς στήν παιδεία φαίνεται ἀπό τή συγκρότηση τῆς ἀξιόλογης βιβλιοθήκης της καί ἀπό τό γεγονός ὅτι ἀπετέλεσε βιβλιογραφικό ἐργαστήριο, στό ὁποῖο ἀντιγράφηκαν πολλά καί ποικίλου περιεχομένου χειρόγραφα, στά ὁποῖα διασώθηκαν πολύτιμες ἐνθυμήσεις γιά τήν ἱστορία της. Πολλοί ἐπίσης ἀπό τούς βιβλιογράφους της ἦταν ἀξιόλογοι λόγιοι, ἱερωμένοι καί δάσκαλοι, ὅπως οἱ διακεκριμένοι Σπαρμιῶτες Ἰωνᾶς, Γερμανός κ.ἄ., οἱ ὁποῖοι στελέχωσαν τά σχολεῖα τῆς Τσαριτσάνης καί ἐνίσχυσαν τήν ἐκπαίδευση οἰκονομικά.

Σημαντική ἦταν καί ἡ ἐθνική συνεισφορά τῆς μονῆς, ἡ ὁποία, ὅπως προαναφέρθηκε, διατηροῦσε καλές σχέσεις μέ τούς κλεφταρματωλούς τοῦ Ὀλύμπου, τούς ὁποίους περιέθαλπε, ἀλλά ἀπό τούς ὁποίους δεχόταν καί προστασία. Ἐπίσης οἱ ἱερωμένοι της ὄχι μόνο ἀφύπνισαν μέ τή διδασκαλία τους τήν ἐθνική συνείδηση τῶν μαθητῶν τους, ἀλλά συμμετεῖχαν ἔμμεσα ἤ ἄμεσα, ὅπως ὁ Ἰωνᾶς, στίς ἐπαναστάσεις τοῦ Ὀλύμπου τό 1822 καί τό 1878 (κατά τήν ὁποία κατελήφθη καί τό μετόχι της). Στό μοναστήρι ἀκόμη κατέφυγαν ἀγωνιστές ἕνα ἔτος πρίν ἀπό τόν πόλεμο τοῦ 1897 καί ἐκεῖ κατά τή διάρκεια τῆς ἐμπόλεμης φάσης τοῦ Μακεδονικοῦ Ἀγώνα (1904-1908) ἀποθηκεύτηκαν ὅπλα γιά τόν ἐξοπλισμό τῶν κατοίκων τῆς περιοχῆς.

Τό τελευταῖο σιγίλιο (4 Ὀκτ. 1834) πού ἀνανέωσε τήν σταυροπηγιακή ἀξία τῆς μονῆς ἴσχυσε μέχρι τό 1928. Τότε τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο ἐκχώρησε μέ Συνοδικό Τόμο (4 Σεπτ.) στήν Αὐτοκέφαλη Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδας τίς ἐκκλησιαστικές περιοχές τῶν «*Νέων Χωρῶν*» καί ἡ μονή μετατράπηκε σέ ἐπαρχιακή. Ἀπό τότε μαζί μέ ἄλλα μοναστήρια τῆς περιοχῆς, ὕστερα καί ἀπό τήν κατάργηση, τό 1896, τῆς ἐπισκοπῆς Πέτρας (δεκαπέντε χωριά τῆς ὁποίας ὑπήχθησαν στήν ἐπισκοπή Κίτρους καί δέκα στή μητρόπολη Ἐλασσόνας), περιῆλθε στή δικαιοδοσία τοῦ μητροπολίτη Ἐλασσόνας. Στά 1932 τά μοναστήρια αὐτά συγχωνεύτηκαν μέ τή μονή Ὀλυμπιώτισσας, στήν ὁποία μεταφέρθηκαν χειρόγραφα, ἔντυπα καί ἱερά κειμήλιά τους. Σήμερα στό μοναστηριακό συγκρότημα, πού ἀποτελεῖται ἀπό τό καθολικό καί τόν ξενώνα πού τό περιβάλλει, συνεχίζεται ἡ συντήρηση καί ἀναστήλωση ἀπό τόν μητροπολίτη Ἐλασ-

σόνας κ. Βασίλειο.

Γιά τήν πλούσια ἱστορία τῆς μονῆς ἔχουν κατά καιρούς συγγραφεῖ ἀξιόλογες ἐργασίες, οἱ ὁποῖες στηρίχτηκαν κυρίως σέ ἀνέκδοτο ἀρχειακό καί ἐπιγραφικό ὑλικό: Μ.Μ. Παπαϊωάννου, *Ἱστορικά σημειώματα τῆς μονῆς Σπαρμοῦ στόν Ὄλυμπο (σχετικά μέ τήν ἐπανάσταση τοῦ 1821-22 στή βόρεια Ἑλλάδα καί τό θάνατο τοῦ Ἀλῆ Πασᾶ)*, ἔκδοση Ἑλληνικοῦ Ὀρειβατικοῦ Συνδέσμου, Ἀθήνα 1940· Σ.Π. Δαλαμπύρα, «Ἐπιγραφαί ἐκ τῆς μεταβυζαντινῆς μονῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος Σπαρμοῦ Ἐλασσόνος», *Χρονικά Λαρίσης*, τ. Α', τεῦχ. 7 (Ἰούν.-Αὔγ. 1964) 198-201· τοῦ ἰδίου, *Ἐπιγραφαί καί χαράγματα ἐκ βυζαντινῶν καί μεταβυζαντινῶν μνημείων τῆς πόλεως Ἐλασσόνος*, Λάρισα, Μάιος 1966· Βαγγέλη Σκουβαρᾶ, «Σπαρμοῦ Μονή», *Θ(ρησκευτική) καί Ἠ(θική) Ἐ(γκυκλοπαιδεία)*, τ. 11ος, Ἀθῆναι 1967, στ. 353-354· τοῦ ἰδίου, *Ὀλυμπιώτισσα· περιγραφή καί ἱστορία τῆς μονῆς, κατάλογος τῶν χειρογράφων, χρονικά σημειώματα, ἀκολουθία τῆς Παναγίας τῆς Ὀλυμπιωτίσσης. Ἔγγραφα ἐκ τοῦ ἀρχείου τῆς μονῆς (1336-1900)*, <Ἔκδοση τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν- Κέντρο Ἐρεύνης Μεσαιωνικοῦ καί Νέου Ἑλληνισμοῦ>, Ἀθῆναι 1967, ὅπου περιέχονται πολλές ἀναφορές στήν ἱστορία τῆς μονῆς Σπαρμοῦ· Κωνσταντίνου Ε. Κωστάκη (πρωτ/ρου), «Ἀνέκδοτο πατριαρχικό σιγίλλιο (1834) τῆς μονῆς Ἁγίας Τριάδος «Σπαρμοῦ» τῆς Ἐπισκοπῆς Πέτρας (Θεσσαλονίκης)», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, τεῦχ. 769 (Σεπτ.-Ὀκτ. 1997) 559-576· Ἀναστασίου Δαραρᾶ, *Μοναστηριολογία Ὀλύμπου καί Πιερίων* (ἀνέκδοτη διπλωματική ἐργασία, πού ὑποβλήθηκε στό Τμῆμα Ποιμαντικῆς καί Κοινωνικῆς Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης), Θεσσαλονίκη 1998, ὁ ὁποῖος ἀνάμεσα στίς δώδεκα παρολύμπιες μονές πού παρουσιάζει, ἀναφέρεται καί στήν περιγραφή (σσ. 129-131), στήν ἱστορία (σσ. 132-153) καί στήν πνευματική καί ἐθνική προσφορά (σσ. 154-163) τῆς μονῆς Σπαρμοῦ· Θωμᾶ Ἰ. Μπούμπα, Ἡ Ἱερά μονή Ἁγίας Τριάδος Σπαρμοῦ Ὀλύμπου», *Περραιβία*, τεῦχ. 66-68 (1998) 17-33.

Πρίν ὅμως προχωρήσουμε στή δημοσίευση τῶν δεκαοκτώ συνολικῶς ἐγγράφων, παραθέτουμε κατά χρονολογική σειρά τόσο τήν προαναφερθεῖσα ὅσο καί τήν ὑπό-

λοιπη βιβλιογραφία, ή όποία ἀποτελεῖται ἀπό ἑκατόν εἴκοσι ἑπτά λήμματα. Στήν καταχώριση τῶν λημμάτων, τά ὁποῖα μᾶς εἶναι στήν παρούσα φάση προσιτά καί δέν ἔχουν ληφθεῖ ὑπόψη ἀπό τούς συγγραφεῖς τῶν παραπάνω ἐργασιῶν, ἀναγράφουμε καί τίς συγκεκριμένες σελίδες, στίς ὁποῖες γίνεται μνεία γιά τή μονή.

Παπαδοπούλου Βρετοῦ Ἀνδρέου, *Νεοελληνική Φιλολογία, ἤτοι κατάλογος τῶν ἀπό πτώσεως τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας μέχρι ἐγκαθιδρύσεως τῆς ἐν Ἑλλάδι βασιλείας τυπωθέντων βιβλίων παρ' Ἑλλήνων εἰς τήν ὁμιλουμένην, ἤ εἰς τήν ἀρχαίαν Ἑλληνικήν γλῶσσαν, μέ βιβλιογραφικάς καί κριτικάς σημειώσεις περί τῶν ἀξίων λόγου συγγραμμάτων,* Μέρος β', ἐν Ἀθήναις 1857, σ.σ. 104, 337·

Παρανίκα Ματθαίου Κ., *Σχεδίασμα περί τῆς ἐν τῷ Ἑλληνικῷ Ἔθνει καταστάσεως τῶν γραμμάτων ἀπό ἁλώσεως Κωνσταντινουπόλεως (1453 μ.Χ.) μέχρι τῶν ἀρχῶν τῆς ἐνεστώσης (ΙΘ') ἑκατονταετηρίδος,* ἐν Κωνσταντινουπόλει 1867, σσ. 85-87·

Σάθα Κωνσταντίνου, *Νεοελληνική Φιλολογία. Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων ἀπό τῆς καταλύσεως τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας μέχρι τῆς Ἑλληνικῆς ἐθνεγερσίας (1453-1821),* ἐν Ἀθήναις 1868, σσ. 602-603.

Ἐφημ. Θεσσαλονίκης «*Ἑρμῆς*», ἀρ. φύλ. 22/25.7.1875, σ.1· 24/1.8.1875, σσ. 1-2· 26/8.8.1875, σ. 1· 28/15.8.1875, σσ.1-3: «*ἐπεστάλη ἡμῖν πρός δημοσίευσιν τό ἑξῆς ἀνέκδοτον χειρόγραφον ἐκ τῆς ἐπί τῶν ὑπωρειῶν τοῦ Ὀλύμπου κειμένης μονῆς τοῦ Σπαρμοῦ. Νικολάου Μαυροκορδάτου Κωνσταντινουπολίτου. Περί ζωῆς καί θανάτου διάλογος (1697)*».

Καλλίφρονος Β.Δ., Συλλογή ἐκκλησιαστικῶν Λόγων ἐκφωνηθέντων ὑπό ἱεραρχῶν καί ἱεροκηρύκων τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἀπό τοῦ *Α*͵ΩΞΑ'-*Α*͵ΩΠS' καί ὑπό διακεκριμένων Σχολαρχῶν καί διδασκάλων, τόμος Α',ἐν Κωνσταντινουπόλει, Τύποις Ἀνατολικοῦ Ἀστέρος 1886, σ. 266·

Σχινᾶ Νικολάου Θ., *Ὁδοιπορικαί σημειώσεις Μακεδονίας,*

Ἠπείρου νέας ὁροθετικῆς γραμμῆς καί Θεσσαλίας, ἐν Ἀθήναις, 1886, σ. 33·

Γεδεών Μ.Ί., «Αἱ παρ᾽ ἡμῖν Συλλογαί τῶν ἱερῶν κανόνων κατά τούς τελευταίους χρόνους», *Ἐ(κκλησιαστική) Ἀ(λήθεια)* 12 (1887-1888) 8·

Βουτυρᾶ Σ.Ι., *Λεξικόν Ἱστορίας καί Γεωγραφίας διαλαμβάνον περίληψιν τῆς ἱστορίας, φυσικήν καί πολιτικήν χωρογραφίαν, τούς βίους τῶν μεγάλων ἀνδρῶν, τούς μύθους καί τάς παραδόσεις πάντων τῶν ἐθνῶν ἀπό τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τοῦ νῦν, τόμος ἕβδομος, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1889*, ἐκ τοῦ Τυπογραφείυ Νεολόγου, σ.848·

Παπαδοπούλου Γεωργίου, *Ἡ σύγχρονος Ἱεραρχία τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Α', Ἀθῆναι 1895, σ. 633 ὑποσ.·

Ἐθνικά Φιλανθρωπικά Καταστήματα Κωνσταντινουπόλεως, Ἡμερολόγιον τοῦ ἔτους 1907, ἔτος τρίτον, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1906, σ. 59·

Δ.Ι.Ο, «Ἡ Πιερία», *Μ(ακεδονικόν) Ἡ(μερολόγιον) Π(αμμακεδονικοῦ) Σ(υλλόγου)*, Ἐπετηρίς τῶν Μακεδόνων ἐν Ἀθήναις, ἔτος Α' (1908), σ.88·

Ἀρβανίτου Ἀνδρέου Ἰ., *Ἡ Μακεδονία εἰκονογραφημένη*, ἐν Ἀθήναις ἐκ τῶν καταστημάτων τοῦ τυπογραφείου τῆς *«Αὐγῆς»* Ἀθανασίου Ἀ. Παπασπύρου 1909, σσ. 162,166·

Πούλιου Χαρίση, «Σύντομος ἔκθεσις περί τῆς ἐν Μακεδονίᾳ καταστάσεως τῶν γραμμάτων ἀπό τῆς ἁλώσεως τῆς Κων/πόλεως (1453) μέχρι τῶν ἀρχῶν τῆς ΙΘ' ἑκατονταετηρίδος», *ΜΗΠΣ*, Ἐπετηρίς τῶν Μακεδόνων ἐν Ἀθήναις, ἔτος Δ',(1911) 200·

Τσικοπούλου Ἰωάννη, «Ἱστορικαί ὑπονύξεις», *ΜΗΠΣ* ἔτος ΣΤ' (1913) 118·

ΕΑ 40 (1916) 83α·

Ἐλευθερουδάκη, *Ἑλλάς (Ὁδηγός Ταξιδιώτου)*, ἐν Ἀθήναις 1926, σ. 622·

Μυστακίδου Β.Α., «Θεοφίλου Καμπανίας ἔργα καί ἡμέραι», *Θεολογία* 7 (1929) 56·

Γεδεών Μανουήλ, *Ἀποσημειώματα χρονογράφου 1780-1800-1869-1913*, ἐν Ἀθήναις 1932, σ. 158·

Βαμβάκου Σωκράτους Κ., «Θεσσαλικόν Ἡρῷον», *Θεσσαλικά Χρονικά* 4 (1933) 186·

Τσούφη Ἀναστασίου Εὐθ., «Ἐπαρχία Ἐλασσόνος», Ἔκτακτος ἔκδοσις ἐπὶ τῷ ἑορτασμῷ τῆς πεντηκονταετηρίδος ἀπὸ τῆς ἀπελευθερώσεως τῆς Θεσσαλίας, <Ἱστορικὴ καὶ Λαογραφικὴ Ἑταιρεία τῆς Θεσσαλίας>, *Θεσσαλικὰ Χρονικά* (1935) 391·

Μπίκα Ἀθ., «Αἱ πέριξ τοῦ Ὀλύμπου μοναί», *Μοναστηριακὰ Χρονικά* 10 (1938) 15·

Καλινδέρη Μιχαὴλ Ἀθ., *Σημειώματα ἱστορικὰ (ἐκ τῆς δυτικῆς Μακεδονίας)*, Πτολεμαΐς, τύποις *«ἐπαρχιακῆς Φωνῆς»* 1939, σ. 39·

Βασδραβέλλη Ἰωάννου Κ., «Ἱστορικὰ Ἀρχεῖα Μακεδονίας Α', Ἀρχεῖον Ἱεροδικείου Θεσσαλονίκης», *Μακεδονικὰ* 2 (1941-1952) 112·

Βοβολίνη Κωνσταντίνου, *Ἡ Ἐκκλησία εἰς τὸν Ἀγῶνα τῆς Ἐλευθερίας ΑΝΓ-ΑΥΝΓ*, Ἀθῆναι 1952, σ. 171·

Σκουβαρᾶ Βαγγέλη (Ἀρχαιολογία-Ἱστορία)-Κίτσου Μακρῆ (Τουρισμός-Λαϊκὴ Τέχνη), *Ἀρχαιολογικὸς καὶ Τουριστικὸς ὁδηγὸς Θεσσαλίας*, ἐκδότες: «Ὄλυμπος», Βόλος 1958, σ. 290·

Καραχάλιου Χρήστου, *Ἀρχαιολογικὸς καὶ Τουριστικὸς ὁδηγὸς ἐπαρχίας Ἐλασσόνος*, Ἐλασσών, <Ἀπρίλιος 1959>, σ. 11·

Ἀραβαντινοῦ Παναγιώτου, *Βιογραφικὴ συλλογὴ λογίων τῆς τουρκοκρατίας*, Ἰωάννινα 1960, σσ. 37, 87, 197, 203, 218·

Παπαδοπούλου Στ., Χειμερινὸς καὶ ὀρεινὸς τουρισμός, περ. *«Περιηγητική»*, Φεβρουάριος 1961, σσ. 16-20.

Χιονίδη Γεωργίου Χ., *Σύντομη ἱστορία τοῦ χριστιανισμοῦ στὴν περιοχὴ τῆς Βέροιας*, Βέροια 1961, σ. 54·

Ζάππα Τάσου, «Φυσικὲς καλλονὲς τῆς Πιερίας» *Λεύκωμα Ἱερᾶς Μητροπόλεως Κίτρους ἐπὶ τῇ πεντηκονταετηρίδι ἀπὸ τῆς ἀπελευθερώσεως τῆς Κατερίνης 16 Ὀκτωβρίου 1912-1962*, Κατερίνη 1962, σ. 46·

Μέγα Ἀναστασίου Χ.-Δελιαλῆ Νικολάου Π., «Ἀμφιλόχιος Παρασκευᾶς (συμβολὴ στὴν ἱστορία τῆς παιδείας τῆς Κοζάνης κατὰ τὸν 18ο αἰ.)», *Μακεδονικὰ* 5 (1963) 427 ὑποσ. 1·

Βρανούση Λεάνδρου, «Νέαι προσκτήσεις τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου: Κῶδιξ ἐπιστολῶν τῶν 1759-1824, καταρτισθεὶς ὑπὸ Ἰωάν. Οἰκονόμου τοῦ Λαρισσαίου», *Ἐπετηρὶς Μεσαιω-*

νικοῦ Ἀρχείου 14 (1964) 270, 277-279, 281-284·

Σκουβαρᾶ Βαγγέλη, «Ἰωάννης Πρίγκος (1725; -1789)» *ΘΧ* 9 (1964) 264·

Δαλαμπύρα Στεφάνου Π., *Ἀνέκδοτοι ἐπιγραφαί ἐκ μεταβυζαντινῶν μνημείων τῆς πόλεως Τσαριτσάνης*, Λάρισα Μάρτιος 1966, σσ. 8, 49·

Δαλαμπύρα Στεφάνου Π., *Ἐπιγραφαί καί χαράγματα ἐκ βυβυζαντινῶν καί μεταβυζαντινῶν μνημείων τῆς πόλεως Ἐλασσόνος*, Λάρισα Μάρτιος 1966, σσ. 7, 23, 24, 33·

Βασδραβέλλη Ἰωάννου, *Οἱ Μακεδόνες κατά τήν ἐπανάστασιν τοῦ 1821*, <Μακεδονική βιβλιοθήκη 25 Δημοσιεύματα ΕΜΣ>, Θεσσαλονίκη[3] 1967, σ. 72·

Κουρκουτίδου Εὐτυχίας Πρ., «Μεσαιωνικά μνημεῖα Θεσσαλίας», *Ἀρχαιολογικόν Δελτίον* 22 (1967): Χρονικά Β2, σ. 309·

Παπαδοπούλου Στεφάνου Ἰ., *Ἐκπαιδευτική καί κοινωνική δραστηριότητα τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Μακεδονίας κατά τόν τελευταῖο αἰώνα τῆς τουρκοκρατίας*, <Μακεδονική Βιβλιοθήκη 31 Δημοσιεύματα ΕΜΣ>, Θεσσαλονίκη 1970, σσ. 97, 198·

Ἀδάμου Γιάννη, *Ἡ Ἐλασσών εἰς τόν Ἀγώνα τοῦ 1821*, Ἔκδοση ἐφημ. «*Ἡ μικρά τῆς Ἐλασσόνος*», ἀρ. 6, Ἐλασσών 1971, σσ. 9, 11, 13, 16·

Παρασκευαΐδη Χριστοδούλου Κ. (ἀρχιμ., νῦν Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος), «Ἡ συμβολή τῶν μετά τήν ἅλωσιν μονῶν καί μοναχῶν εἰς τήν ἐθνικήν παλιγγενεσίαν», *Θεολογία* 42 (1971) 211·

Ζαβίρα Γεωργίου Ἰω., *Νέα Ἑλλάς ἤ Ἑλληνικόν θέατρον*, ἐκδ. ὑπό Γεωργίου Κρέμου, ἀνατύπωσις α΄, ἐπιμέλεια -εἰσαγωγή-εὑρετήριον Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, <ΕΜΣ Ἐπιστημονικαί Πραγματεῖαι ἀρ. 11, Σειρά Φιλολογική καί Θεολογική>, Ἀθῆναι· 1972, σσ. 368-369, 537·

Ἀδάμου Γιάννη, *Ὁ Ὄλυμπος διά μέσου τῶν αἰώνων* (διάλεξις), ἔκδ. ἐφημ. «*Ἡ μικρά τῆς Ἐλασσόνος*», ἀρ. 8, 1973, σσ. 8, 14·

Γκούμα Ἐλευθερίου Κ., *Λιβάδι. Γεωγραφική, ἱστορική, λαογραφική ἐπισκόπησις*, Λιβάδι 1973, σσ. 59 ,60, 102, 103, 111,114, 135, 142·

Εὐαγγελίδου Τρύφωνος, *Ἡ παιδεία ἐπί Τουρκοκρατίας*, Ἀθη-

ναι 1973, τ. Α', σσ. 103, 114, 116, 217, 222, 232 καί τ. Β', σσ.14, 360·

Συνεφάκη Γεωργίου, *Λιβάδι. Ἡ πατρίδα τοῦ Γεωργάκη Ὀλυμπίου*, <Σύλλογος τῶν ἐν Κατερίνῃ Λιβαδιωτῶν» *Γεωργάκης Ὀλύμπιος*». Κατερινη 1973, σσ. 37, 68.

Ξύτσα Βασιλείου-Κομάνου Δημητρίου, *Τα ἱστορικα Ἀμπελάκια (Λαρίσης) και ὁ πρῶτος συνεταιρισμός τοῦ κόσμου*, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 51·

Ἀγγελοπούλου Ἀθανασιου Ε., «Βιβλιοκρισια (Ε. Γκουμα, *Λιβάδι, Γεωγραφική, ἱστορική, λαογραφική ἐπισκοπησις*, Λιβάδι 1973, σσ. 220 καί Ἰω. Συνεφακη, *Ἡ πατριδα τοῦ Γεωργάκη Ὀλυμπίου*, Κατερινη 1973, σσ. 136)» *Μακεδονικά* 15 (1975) 404·

Ἀδάμου Ἰωάννου Ἀθ., «*Ἡ τριακονταετία τοῦ Γυμνασίου Ἐλασσόνος 1945-1975*, *Ἐλασσών*», ἔκδ. ἐφημ. «*Ἡ μικρα τῆς Ἐλασσόνος*», ἀρ. 9, σ. 17·

Λαζάρου Ἀχιλλέα, «Ἐπιστημονική μελετη γιά τή μονή Σπαρμοῦ», *Περραιβία*, τεῦχ. 11-12 (Ἰούλ.-Ὀκτ. 1975) 147·

Χιονίδη Γεωργίου Χ., *Ἡ ἐκστρατεία καί ἡ ἐπαναστασις εἰς τόν Ὄλυμπον κατά τά ἔτη 1821-1822 (μετά ἀνεκδοτων ἐγγραφων καί νέων στοιχειων περί τῶν Λαζαίων καί τοῦ Διαμαντῆ Νικολάου-Ὀλυμπίου)*, Θεσσαλονίκη 1975, σσ. 7, 29·

Ἀδάμου Γιάννη, «Ἡ πυρπόληση τοῦ Κοκκινοπλοῦ στα 1822», *Θεσσαλική Ἑστία* 21 (Μάιος- Ἰούν. 1976) 428·

Ζαφείρη Χρίστου, «Ὁδοιπορικό ἡρωϊκο στόν Ὄλυμπο», *Περραιβία*, τεῦχ. 15-16 (Μαρτ.- Ἰούν. 1976) 202-203·

Ἀδάμου Γιάννη, «Ἀπόπειρες κατακτήσεως τοῦ Ὀλύμπου», ἐφημ. «*Ἡ μικρά τῆς Ἐλασσόνος*», ἀρ. 10, 1977, σσ. 11-12, 24-25, 26·

Μαλτέζου Χρύσα (Πρόλογος), *Ἀρχεῖο μικροταινιῶν*, <Ἐθνικό Ἵδρυμα Ἐρευνῶν, Κεντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν>, Ἀθηνα 1980, σσ. 71-72.

Καΐλα Δημήτρη, *Ὁ κλῆρος στήν ἀντίσταση*, ἐκδόσεις «*Συγχρονη Ἐποχή*», Ἀθήνα 1981, σ. 78·

Φουστάνου Ἀθανασίου, «Ὁ ἀρχιμανδρίτης Σύλλας ἀρχαιοκάπηλος καί λωποδύτης», *Περραιβία*, τεῦχ. 45-46 (Γεν.-Ἀπρ. 1981) 33·

Ἀδάμου Γιάννη, «Βυζαντινά καί μεταβυζαντινά μνημεῖα τῆς περιοχῆς Ἐλασσονας», *ΘΕ* 58 (1982) 351·

Τοῦ ἰδίου, Τό χρονικό τῶν ἐξερευνήσεων τοῦ Ὀλύμπου»,Ἀνακοινώσεις στό Α' Πανελλήνιο Συνέδριο: «*Ὁ Ὄλυμπος στή ζωή τῶν Ἑλλήνων*», Λαογραφική -Ἀρχαιολογική Ἑταιρεία Ἐλασσόνας, Ἐλασσόνα 1982, σ. 2·

Δάρδα Ἀναστασίου Νικ., *Ὁ ἱερός ναός τῶν Ταξιαρχῶν καί τριῶν Ἱεραρχῶν Σιάτιστας καί ὁ κτίτορας αὐτοῦ Ἰωνᾶς μοναχός*, <Σύνδεσμος Γραμμάτων καί Τεχνῶν Ν. Κοζάνης 17>, Θεσσαλονίκη 1982, σ. 38·

Λυκούρη- Λαζάρου Ἑλ., «Βιβλιογραφικά Ὀλύμπου», Ἀνακοινώσεις στό Α' Πανελλήνιο Συνέδριο: «*Ὁ Ὄλυμπος στή ζωή τῶν Ἑλλήνων*», Λαογραφική-Ἀρχαιολογική Ἑταιρεία Ἐλασσόνας, Ἐλασσόνα 1982, σ. 162·

Χασιώτη Τ.Κ., «Ἡ ἐπιστημονική ἔρευνα καί ἡ περιοχή τοῦ Ὀλύμπου. Ἱστορία, προϋποθέσεις, προβλήματα, προοπτικές», ἀνακοινώσεις στό Α' Πανελλήνιο Συνέδριο: «*Ὁ Ὄλυμπος στή ζωή τῶν Ἑλλήνων*», <Λαογραφική- Ἀρχαιολογική Ἑταιρεία Ἐλασσόνας>, Ἐλασσόνα 1982, σ. 194·

Ζαφείρη Χρίστου, «Κυκλικό ὁδοιπορικό στόν Ὄλυμπο ἡρωικό καί πένθιμο», *Πιερικά Χρονικά*, <Ἐτήσια ἔκδοση Ἱστορικοῦ, μυθολογικοῦ, λογοτεχνικοῦ καί λαογραφικοῦ περιεχομένου>, ἐκδότης - δ/ντής Γ.Ράπτης, Κατερίνη 1983 σ. 91·

Πυρινοῦ Παύλου Δ., *Ἡ συμβολή τῆς Μητροπόλεως Βεροίας στήν Παιδεία κατά τόν 19ο αἰώνα*, <Δημοσιεύματα Ἱερᾶς Μητροπόλεως Βεροίας καί Ναούσης ἀρ. 18>, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 12·

Χιονίδη Γεωργίου Χ., «Τό ποίημα '*τό κλεφτόπουλον*'» (ὁ Νικοτσάρας) τοῦ Γεωργίου Λασσάνη καί οἱ ἱστορικές πληροφορίες του», *Ἀρχεῖο Θεσσαλικῶν Μελετῶν* 6 (1983) 176·

Δαλαμπύρα Στεφάνου, «Θεσσαλικά μελετήματα. Μέρος δεύτερο: «Τό μοναστήρι τῆς Ἁγίας Τριάδος τῶν Κλημάδων τοῦ Ὀλύμπου», *Θεσσαλικόν Ἡμερολόγιον* 7 (1984) 44-45·

Παπαδημητρίου Νόννας Δ.,*Ἡ ἐπισκοπή Πλαταμῶνος καί Λυκοστομίου*, (ἀνέκδοτη διδακτορική διατριβή πού ὑποβλήθηκε στό Τμῆμα Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν), Ἀθῆναι 1984, σσ. 114, 117·

Λάλου Παύλου, «Μιά ἀναφορά Ἐλασσονιτῶν πρός τόν Πατριάρχην (1780)», *ΘΗ* 11 (1985) 4·

Στογιόγλου Γεωργίου Α., *Νέα στοιχεῖα γιά τά σχολεῖα τῆς*

ἑλληνικῆς κοινότητας Θεσσαλονίκης στήν ἐποχή τοῦ μητροπολίτη Ἱερωνύμου (1841-1853), Θεσσαλονίκη 1985, σ. 15·

Νέζη Νίκου, *Ὄλυμπος*, ἐκδόσεις: Τάσος Πιτσιλός, Ἀθήνα 1986, σ. 46·

Δαλαμπύρα Στεφάνου, «Ἀνέκδοτες ἐπιγραφές τῶν μεταβυζαντινῶν μνημείων τῆς Τσαριτσάνης καί τῆς περιοχῆς της» *ΘΗ* 10 (1987) 88·

Βακαλοπούλου Ἀποστόλου Ε., *Ἱστορία τῆς Μακεδονίας 1354-1833*, Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 330-331·

Ἀδάμου Γιάννη, «Τό κέντρο Ὀλύμπου '*Καρατάσος*'. Ἄγνωστα στοιχεῖα γιά τή συμβολή τῆς περιοχῆς Ἐλασσόνος στή μάχη γιά τήν ἐλευθερία», *Μ(ακεδονική) Ζ(ωή)*, τεῦχ. 278 (1989) 45·

Βέλκου Γρηγορίου, «Τό πανηγύρι τῆς Ἁγίας Τριάδος τῆς μονῆς Σπαρμοῦ ψηλά στόν Ὄλυμπο», *ΜΖ*, τεῦχ. 274 (1989) 38-41·

Βακαλοπούλου Κωνσταντίνου, *Ἱστορία τοῦ βόρειου Ἑλληνισμοῦ*. Μακεδονία, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 372·

Ζαφείρη Χρίστου, *Θεσσαλονίκη. Τοπιογραφία*, εἰσαγωγή Ντίνος Χριστιανόπουλος, φωτογραφίες Γιῶργος Πούπης, ἐκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 167·

Ἀδάμου Γιάννη, *Μαρτυρολόγιο τῆς Ἐλασσόνας*, Ἐλασσόνα 1991, σσ. 13, 23·

Λυκούρη Λαζάρου Ε., *Τά ἀρχεῖα στό νεοελληνικό κράτος ἕως τήν ἵδρυση τῶν Γενικῶν Ἀρχείων (1821-1914)*, Ἀθήνα 1991, σσ. 166, 180·

Ἀγγελοπούλου Ἀθανασίου, «Ἡ ἐπισκοπή Πέτρας Ὀλύμπου», *Ἐ(πιστημονική) Ἐ(πετηρίς) Θ(εολογικῆς) Σ(χολῆς) Ἀ(ριστοτελείου) Π(ανεπιστημίου) Θ(εσσαλονίκης)*, Μνήμη Ἰωάννου Εὐ. Ἀναστασίου, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 48.

Μουτσοπούλου Ν.Κ., «Τά ἀρχοντικά τῆς Μακεδονίας: 15ος-19ος αἰώνας», στόν τόμο: *Ἡ νεότερη καί σύγχρονη Μακεκεδονία. Ἱστορία-οἰκονομία-κοινωνία-πολιτισμός*, Α' τόμος: «*Ἡ Μακεδονία κατά τήν τουρκοκρατία*», ἐπιμέλεια Ἰωάννης Κολιόπουλος-Ἰωάννης Χασιώτης, ἐκδόσεις Παπαζήση- ἐκδ. οἶκος Παρατηρητής, <Θεσσαλονίκη 1992>, σ. 238·

Sakellariou M.B., *Greek lands in History Macedonia 4000 years of*

Greek History and civilization, Athens 1992, σσ. 401, 403, 407·

Γαβριηλίδη Θωμᾶ, «Τό ἐπίγραμμα στήν Ἠμαθία Ἀναστάσιος Καμπίτου. Ὁ Ναουσαῖος διδάσκαλος τοῦ 18ου αἰ.», *Νιάουστα* 63, τεῦχ. (1993) 58·

Καραθανάση Ἀθανασίου, «Ἡ παιδεία ἐπί τουρκοκρατίας (1453-1860)», στόν τόμο: *Μακεδονία. Ἀρχαιολογία-Πολιτισμός,* γενική ἐποπτεία Ἀθανάσιος Παλιούρας, τ. Β′ , <Ἑλληνική Ἐθνική Γραμμή>, Ἀθήνα 1993, σσ.250, 252·

Χατζηαντωνίου-Δεληβογιατζῆ Χρυσάνθης, «*Ὁ ναός τοῦ ἁγίου Δημητρίου Κολινδροῦ», Ἐκκλησίες στήν Ἑλλάδα μετά τήν Ἅλωση,* τ. 4, <Ἐθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνεῖο Σπουδαστήριο Ἱστορία τῆς Ἀρχιτεκτονικῆς>, Ἀθήνα 1993,σ.113·

Ἀδάμου Γιάννη, «Ἀρσένιος ὁ Ἐλασσόνος-Ἰωάννης ὁ Σπαρμιώτης (δύο παράλληλοι βίοι)», Ἀνακοινώσεις Δ′ συνεδρίου (Σεπτ. 1988): *«Ὁ Ὄλυμπος στούς αἰῶνες»,* Πολιτιστικός Ὀργανισμός Δήμου Ἐλασσόνας, Αὔγουστος 1994, σσ. 141-143·

Δαραρᾶ Ἀναστασίου, «Ἀναφορές τοῦ περιοδικοῦ '*Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια*' τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου στήν Ἐλασσόνα καί τήν περιοχή της», Ἀνακοινώσεις ΣΤ′ συνεδρίου (Σεπτ. 1993): *«Ὁ Ὄλυμπος στούς αἰῶνες»:* Πολιτιστικός Ὀργανισμός Δήμου Ἐλασσόνας, Αὔγουστος 1994, σσ. 188, 190·

Μότσιου Χρυσούλας, *Λόγιοι τῆς Θεσσαλίας κατά τήν περίοδο τῆς τουρκοκρατίας* (ἀνέκδοτη διπλωματική ἐργασία), Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 218-222·

Μπέλλου Ζήση Ἀν., *Ὁ ἐκκλησιαστικός βίος τῆς δυτικῆς Μακεδονίας -βορείου Θεσσαλίας κατά τόν κώδικα Ζάβορδας 1534-1692,* (ἀνέκδοτη διπλωματική ἐργασία), Κοζάνη Ἰούλιος 1994, σ. 60·

Τοῦ ἰδίου, «Στοιχεῖα ἀπό τή μονή Ζάπορδας», Ἀνακοινώσεις Ζ′ συνεδρίου: «*Ὁ Ὄλυμπος στούς αἰῶνες*», Πολιτιστικός Ὀργανισμός Δήμου Ἐλασσόνας, Αὔγουστος 1994, σ. 95·

Μωυσῆ Ἁγιορείτη, «Ἡ κοινωνική προσφορά τῶν μονῶν τοῦ Ὀλύμπου», Ἀνακοινώσεις Ε′ συνεδρίου (Σεπτ. 1990):«*Ὁ Ὄλυμπος στούς αἰῶνες*», Πολιτιστικός Ὀργανισμός Δήμου Ἐλασσόνας, Αὔγουστος 1994, σ. 95·

Πάπαρη Ἀναστασία Μ., «Μακεδονική μοναστηριακή ἀρχι-

τεκτονική: Μονή Τιμίου Προδρόμου («*Σκήτη Βεροίας*»), Πρακτικά διημερίδας: *Τό μοναστήρι τοῦ Τιμίου Προδρόμου («Σκήτη Βεροίας»)*, Ἔκδοσις τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Βεροίας καί Ναούσης, ἀρ. Σειρᾶς 25, Βέροια 1994, σ. 202 ὑποσ. 6·

Σκαρβέλη-Νικολοπούλου Ἀγγελικῆς, *Μαθηματάρια τῶν Ἑλληνικῶν σχολείων κατά τήν τουρκοκρατία (διδασκόμενα κείμενα, σχολικά πράγματα, διδακτικές μέθοδοι. Συμβολή στήν ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς παιδείας)*, <Σύλλογος πρός διάδοσιν ὠφελίμων βιβλίων>, (διδακτορική διατριβή), Ἀθῆναι 1994, σσ. 7, 30, 41, 86, 114, 138, 148, 165, 171, 679-684, 686, 687, 689, 808·

Σκόρδα-Παπαγιαννοπούλου Ἀγγελικῆς, «Ἡ ἐκπαίδευση στήν περιοχή Ἐλασσόνας», Ἀνακοινώσεις ΣΤ′ συνεδρίου: (Σεπτ. 1993): «*Ὁ Ὄλυμπος στούς αἰῶνες*», Πολιτιστικός Ὀργανισμός Δήμου Ἐλασσόνας, Αὔγουστος 1994, σ. 149·

Σπανοῦ Κώστα, «Διαλυμένοι οἰκισμοί τῆς βορειοδυτικῆς Θεσσαλίας (18ος -20ός αἰ.)», στόν τόμο: *Θεσσαλία. Δεκαπέντε χρόνια ἀρχιτεκτονικῆς ἔρευνας 1975-1990. Ἀποτελέσματα καί προοπτικές, Πρακτικά Διεθνοῦς Συνεδρίου Λυών, 17-22 Ἀπριλίου 1990*, Ἀθήνα 1994, σ. 467·

Ζδάνη Νίκου, «Ἡ Καρυά τόν τελευταῖο αἰώνα τῆς τουρκοκρατίας», <Σύλλογος τῶν ἀποδήμων Καρυωτῶν τῆς Λάρισας καί Περιχώρων *«Ὁ Ζεύς», Πρακτικά τῆς Α′ Ἡμερίδας Καρυώτικης Ἱστορίας: «Σελίδες ἀπό τήν Ἱστορία τῆς Καρυᾶς», Καρυά 20 τοῦ Αὐγούστου 1994*, Λάρισα 1995, σ. 32·

Ζυγούρη Δημητρίου, «Ἡ μονή τῶν Κλημάδων καί ὁ κώδικάς της», <Σύλλογος τῶν ἀποδήμων Καρυωτῶν τῆς Λάρισας καί περιχώρων *«Ὁ Ζεύς», Πρακτικά τῆς Α′ Ἡμερίδας Καρυώτικης ἱστορίας : «Σελίδες ἀπό τήν ἱστορία τῆς Καρυᾶς», Καρυά 20 τοῦ Αὐγούστου 1994*, Λάρισα 1995, σσ. 39, 48, 49, 59 ὑποσ. 30·

Μύαρη Γεωργίου Κ., «Συνδρομητές βιβλίων ἀπό τή Βέροια καί τή Νάουσα μεταξύ 1758 καί 1839», *Μ(ακεδονικόν) Ἡ(μερολόγιον)* (1995) 245·

Νημᾶ Θεοδώρου Ἀ., *Ἡ ἐκπαίδευση στή Δυτική Θεσσαλία κατά τήν περίοδο τῆς τουρκοκρατίας. Συμβολή στή μελέτη τοῦ Θεσσαλικοῦ Διαφωτισμοῦ*, (διδακτορική δια-

τριβή), ἐκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1995, σσ. 74, 77-79, 256, 262, 266-268, 276, 314, 317, 321, 322, 324·

Παπάζη Δημητρίου Ἀγγ., *Ἱστορία τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Τιμίου Προδρόμου (Σκήτη) Βεροίας*, Ἔκδοσις Ἱερᾶς Μητροπόλεως Βεροίας καί Ναούσης, ἀρ. Σειρᾶς 26, Βέροια 1995, σ. 120·

Γεδεών Μανουήλ Ἰ., *Πατριαρχικοί πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαί βιογραφικαί περί τῶν Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπό Ἀνδρέα Πρωτοκλήτου- μέχρις Ἰωακείμ Γ' τοῦ ἀπό Θεσσαλονίκης 36-1884*, ἔκδ. δευτέρα ἐπηυξημένη καί βελτιωμένη βάσει τῶν ἰδιοχείρων σημειωμάτων τοῦ συγγραφέως, Ἀνασύνταξις κειμένου, φιλολογική ἐπιμέλεια-πίνακες εὑρετήρια ὑπό Νικ. Λυκ.Φοροπούλου, <Σύλλογος πρός διάδοσιν ὠφελίμων βιβλίων>, Ἀθῆναι² 1996, σ. 743·

Γλαβίνα Ἀποστόλου Ἀθ., «Τά μοναστήρια τῆς Μακεδονίας», στό ἀφιέρωμα τῆς ἐφημ. «*Ἡ Καθημερινή*», φύλ. 14.4.1996, σ. 19·

Δημητρίου Μαρίας, «Ἕνα διατηρητέο μνημεῖο παλεύει νά σωθεῖ ἀπό τούς ... σωτῆρες του: μονή Ἁγίας Τριάδας Σπαρμοῦ Ἐλασσόνας», ἐφημ. «*Ἐλευθερία*», τεῦχ. 154 (1996) 8-9·

Ζιώγου- Καραστεργίου Σιδηρούλας, «Ἡ βιβλιοθήκη τοῦ Γυμνασίου τῆς Ἑλληνικῆς κοινότητας Θεσσαλονίκης», <Ἑλληνική Ἱστορική Ἑταιρεία>, *Πρακτικά ΙΣΤ' Πανελληνίου Ἱστορικοῦ Συνεδρίου (26-28 Μαΐου 1995)*, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 339·

Καραθανάση Ἀθανασίου Ε., *Θεσσαλονίκεια καί Μακεδονικά*, ἐκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1996, σσ. 40, 41, 69, 80·

Ζιάκα Γρηγορίου, «Ὁ ρόλος τῆς Ἐκκλησίας στόν Πολιτισμό τῆς Θεσσαλονίκης κατά τήν περίοδο τῆς τουρκοκρατίας», Διεθνές Ἐπιστημονικό Συνέδριο Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης: «*Ἡ Θεσσαλονίκη ὡς κέντρο Ὀρθοδόξου Θεολογίας. Προοπτικές στή σημερινή Εὐρώπη*», <Πρόγραμμα «*Ἀριστοτέλης*» ΑΠΘ ὑπό τήν αἰγίδα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου>, (Πρακτικά Συνεδρίου Θεσσαλονίκη 21-25 Μαΐου 1997), σ. 166·

Σπανοῦ Βασίλη Κ., «Τό κατάστιχο 219 τῆς Ὀλυμπιώτισσας.

Γλωσσική καί ἱστορική ἐπεξεργασία 1.4.1814- 10.8.1843», *ΘΗ* 29 (1996) 135, 142 καί 30 (1996) 165, 166.

Κόκκορη Δημητρίου Θ., *Ὀρθόδοξα Ἑλληνικά μοναστήρια*, Ἀθῆναι² 1997, σ. 97·

Ποντίκα Ἀποστόλου Κ., *Ἡ πάλαι ποτέ ἐπισκοπή Λυκοστομίου καί Πλαταμῶνος καί ἡ μονή τοῦ Ἁγίου Δημητρίου* (ἀνέκδοτη διπλωματική ἐργασία, ἡ ὁποία ὑποβλήθηκε στό Τμῆμα Ποιμαντικῆς καί Κοινωνικῆς Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ ΑΠΘ), Λάρισα 1997, σσ. 40, 41, 80·

Αἰγείρου, «Φωτεινές μορφές τῆς Πιερίας» *Ὁ Πανσέληνος*, τεῦχ. 2 (Ἰαν.-Ἀπρ. 1998) 38·

Βαλιάκου Ἠλία Ἀπ., *Ἡ ἐπαρχία Ἐλασσόνας τοῦ 19 αἰ. (σύμφωνα μέ τούς περιηγητές καί ἱστοριογράφους τῆς ἐποχῆς)*, ἀνέκδοτη μεταπτυχιακή ἐργασία, Λάρισα 1998, σσ. 29, 35·

Δημοπούλου Βασιλείου Δ., *Τό Βελβεντό στήν ἱστορική του πορεία*, ἔκδοση Δήμου Βελβεντοῦ, Βελβεντοῦ 1998, σσ. 114, 115.

Εὐαγγέλου Σταματίας, *Τό «κρυφό σχολειό» καί ἡ πνευματική κίνηση κατά τήν περίοδο τῆς ὀθωμανικῆς δουλείας στή Θεσσαλία* (ἀνέκδοτη διπλωματική ἐργασία), Θεσσαλονίκη 1998, σσ. 220-221·

Ζέλλιου- Μαστοροκώστα Ἐρατώς, «Ἡ παιδεία κατά τήν περίοδο τῆς τουρκοκρατίας. Χαλκιδική», *Χρονικά τῆς Χαλκιδικῆς*, <Περιοδική ἔκδοση τῆς Ἱστορικῆς καί Λαογραφικῆς Ἑταιρείας Χαλκιδικῆς>, Παράρτημα *<Ἡ Χαλκιδική κατά τήν περίοδο τῆς τουρκοκρατίας», Πρακτικά τοῦ τετάρτου πανελληνίου συνεδρίου Ποσείδι Χαλκιδικῆς, 13-15 Ὀκτωβρίου 1995*, Θεσσαλονίκη 1998, σσ. 280, 286 ὑποσ. 41·

Τῆς ἰδίας, *Ἡ παιδεία κατά τήν περίοδο τῆς τουρκοκρατίας*, Θεσσαλονίκη <1998>, σσ. 34, 40·

Ἐπισκ. Διονυσίου Κυράτσου Κ. (μητρ. Δράμας), *Συμβολή στήν ἱστορία τῆς ἱερᾶς Μητροπόλεως Δράμας [μέ βάση πατριαρχικά ἔγγραφα 1608-1931]*, Δράμα 1998, σσ. 525-526, 533-535, 539, 540, 543, 545·

Μπούμπα Θωμᾶ Ἰ., «Ἡ ἱερά μονή Ἁγίας Τριάδος Σπαρμοῦ Ὀλύμπου», *Περραιβία*, τεῦχ. 66-68 (1998) 17-33.

Ἀδάμου Γιάννη Ἀθ., «*Ἡ Ἐλασσόνα στόν Ἀγώνα τοῦ 1878*», ἔκδ. ἐφημ. «*Ἡ μικρά τῆς Ἐλασσόνος*», ἀρ. 16, Ἐλασσόνα 1999, σ. 48·

Βαλαῆ Διονυσίου, «Οἱ δάσκαλοι τῶν σχολείων τῆς Ραψάνης (1764-1836)», *ΕΕΘΣ ΑΠΘ*, Τμῆμα Θεολογίας <Τιμητικό ἀφιέρωμα στόν ὁμότιμο καθηγητή Ἀλέξανδρο Γουσίδη>, 9 (1999) 29-31·

Κοκκίνη Σπύρου, *Τά μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος, Ὁδηγός-ἱστορία - θησαυροί - βιβλιογραφία*, Ἀθήνα² <1999>, σ. 24·

Μότσιου Χρυσούλας, «Οἱ Θεσσαλοί λόγιοι τοῦ 18ου αἰώνα», *ΘΗ* 36 (1999) 155·

Παπαστάθη Χαραλάμπους Κ., *Θεσσαλονίκεια καί Μακεδονικά ἀνάλεκτα*, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 317.

Στογιόγλου Γεωργίου, «Ἡ Ἐκκλησία καί τά σχολεῖα στή Νάουσα» <Πολιτιστική Ἑταιρεία Νάουσας '*Ἀνάστασιος Μιχαήλ ὁ Λόγιος*'>, Νάουσα 19ος-20ός αἰώνας, Νάουσα 1999, σσ. 91,101·

Βιταλιώτη Ἰωάννη, «Οἱ τοιχογραφίες τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Ἁγίας Τριάδος Σπαρμοῦ στόν Ὄλυμπο (1633)», *Β΄ Συνάντηση Βυζαντινολόγων Ἑλλάδος καί Κύπρου, Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν 24-26 Σεπτεμβρίου 1999*, εἰσηγήσεις-ἐρευνητικά προγράμματα, περιλήψεις ἀνακοινώσεων, Ἀθήνα 2000, σσ. 204-205·

Μπούμπα Σπυρίδ. Ἀπ., *Τό Περραιβικόν Γένος καί ὁ Ὄλυμπος [Ἱστορία-ὀργάνωση Περραιβῶν-μορφές, πόλεις-ψηφίσματα προξενιῶν, ἐπιγραφές ὁρίων, ἐπιτυμβίων καί ἀπελευθερώσεως δούλων, προσωπογραφίες, πίνακες]*, ἔκδοση Πολιτιστικοῦ Ὀργανισμοῦ Δήμου Σαρανταπόρου. Ἡ δυναμική παρουσία καί προσφορά τοῦ παρολύμπιου χώρου-βόρειο τμῆμα τοῦ Ν. Λαρίσης ἀπό τῆς κοίτης τοῦ Πηνειοῦ μέχρι τῶν ὁρίων τῆς Μακεδονίας καί ἡ συμβολή αὐτοῦ στήν ἱστορική πορεία τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 2000, σσ. 124, 158, 169, 197·

Ρουμελιώτη Γιώργου, *Ὁ νέος Ἑλληνισμός στήν Ἔδεσσα (Βοδενά) τοῦ πρώτου μισοῦ τοῦ ΙΘ΄ αἰ.*, ἔκδ. Λαογραφική Ἑταιρεία Ν. Πέλλης, Ἔδεσσα 2000, σ. 217·

Παπάζη Δημητρίου Ἀγγ., *Ὁ μητροπολίτης Ἀθανάσιος Μεγακλῆς (1848-1909)*, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 206, 208·

Χαραμαντίδη Ἀγαθαγγέλου (ἀρχιμ.), «Ἀρχειακοί κατάλογοι

Ἱστορικοῦ Ἀρχείου Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος», *Θεολογία*, τ. 72, τεῦχ. 2 (Ἰούλ.-Δεκ. 2001) 552·

Χαραμαντᾶ Γεωργίου, «Ὁ ἀγωνιστής τῶν ἀπαραγράπτων δικαίων τοῦ Ἁγίου Ὄρους καί πρωταγωνιστής τῆς Θεσσαλικῆς ἐπανάστασης τοῦ Ὀλύμπου τοῦ 1878 Καλύμνιος ἐπίσκοπος Ἱερισσοῦ Ἀμβρόσιος Κασσάρας (1875-1877), μετέπειτα Πλαταμῶνος (1877-1900) καί πρῶτος μητροπολίτης Λαρίσης καί Πλαταμῶνος (1900-1910), *Κληρονομία* 28 (1996) 300-320.

Τά ἔγγραφα

1

Χρον. ἔνδειξη : 1844 17 Ὀκτωβρίου
Πηγή προελεύσεως: Κ(ώδικας) Π(ατριαρχικῆς) Ἀ(λληλογραφίας), τ. ΚΔ', σσ. 80-81 (βλ. *Πίν. Α1)*
Παραλήπτης : Ὁ ἡγούμενος καί οἱ πατέρες τῆς μονῆς
Θέμα : Οἰκονομική ὀφειλή τῆς μονῆς.

«Γερμανός ἐλέῳ Θεοῦ (Ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης καί Οἰκουμενικός Πατριάρχης)

† Ἐμάθομεν ὅτι τά ἅπαξ προσδιορισθέντα ὑμῖν διά τήν ἐφημερίδα τοῦ ὀθωμανικοῦ /² μηνύτορος γρόσια ἑκατόν πεντήκοντα εἰσέτι δέν ἐπληρώσατε, ἀλλ' ἀντιτείνετε εἰς τήν ἀπόδοσιν //³ αὐτῶν, ἀπ' ἐναντίας τῆς προγενομένης τοῦ προσδιορισμοῦ ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως, καθ' ἥν /⁴ ἔκτοτε ἐπληρώθησαν τά χρήματα ταῦτα διά λογαριασμόν σας. Καί ἐπειδή ἡ ἀνθίστασις /⁵ αὕτη οὐδένα λόγον ἔχει, καθότι ὡς πληρωθέντα ἐπ' ὀνόματί σας τά τῆς ἐφημερίδος χρή/⁶ματα ταῦτα, εἰσίν εἰς βάρος σας, καί κάθε ἐναντιότης ὑπάρχει ἀπαράδεκτος εἰς τήν /⁷ προγενομένην ἀπόφασιν, διά τοῦτο ἅμα λαβόντες τήν παροῦσαν, τά καταμετρήσετε /⁸ ἀπροφασίστως τά ῥηθέντα 150 γρόσια, ἵνα μή φαίνησθε ἀπειθεῖς περί τοιούτου μικροῦ /⁹ πράγματος, καί ἐφάπαξ μόνον ἐγκριθέντος. Ἡ δέ τοῦ Θεοῦ κτλ.

ᾳωμδ' Ὀκτωβρίου ιζ'
/¹⁰ † Κωνσταντινουπόλεως ἐν Χ(ριστ)ῷ εὐχέτης».

2

Χρον. ἔνδειξη: 1848 15 Ἰανουαρίου
Πηγή προελεύσεως: ΚΠΑ, τ. ΚΣΤ' , σσ. 178-179
Παραλήπτης : Ὁ ἡγούμενος καί οἱ πατέρες τῆς μονῆς
Θέμα: Ἐποπτεία τῆς μονῆς ἀπό τόν μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Ἱερώνυμο[1].

«Διά τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἡμῶν ἐξάρχου ὁσιωτάτου Πρωτοσυγκέλου (sic) *κύρ Ἀγαπίου ἐπιστρέψαντος /² εἰς Βασι-*

1. Γιά τόν ἀπό πρώην Λήμνου (1836-1839) μητροπολίτη Θεσσαλονίκης

λεύουσαν, ἐλάβομεν τό στρωθέν μοναστηριακόν ὑμῶν Γράμμα καί εἴδομεν τήν /³ ἄδειάν σας περί τῆς ἐπί τοῦ ἱεροῦ ὑμῶν Μοναστηρίου ἀπαγορεύσεως τῆς ἐποπτείας τοῦ περιποθήτου /⁴ ἡμῖν ἐν Χ(ριστ)ῷ συναδελφοῦ, ἁγίου Θεσσαλονίκης κύρ Ἱερωνύμου. Ἀπαντῶντες λοιπόν, πληρο/⁵φοροῦμεν τήν ὁσιότητά σας, ὅτι δι᾽ ἐκκλησιαστικῆς ἡμῶν ἐπιστολῆς εἴχομεν ἀπαλλάξει τήν Ἱερότητά/⁶ σου ἀπό τοῦ βάρους τῆς ἐποπτείας, καθά τῶν ἄλλων, οὕτω καί τοῦ ἱεροῦ ὑμῶν Μοναστηρίου. Ὅθεν/⁷ καί πληροφορούμενοι τοῦτο, τοῦ λοιποῦ θέλῃ ἀναφέρεσθε κατ᾽ εὐθεῖαν πρός ἡμᾶς ἀναγγέλ/⁸ λοντες θαῤῥοῦντες πᾶσαν μοναστηριακήν σας ὑπόθεσιν, χρῄζουσαν τῆς ἡμετέρας ἐκκλη/⁹σιαστικῆς συναντιλήψεως, καί προστασίας, ἵνα λαμβάνῃ τό εὔλογον, καί δίκαιον πέρας· σύμ/¹⁰ βουλεύομεν δέ καί ἐντελλόμεθα ὑμῖν ἐκκλησιαστικῶς, ὅπως διατηρῆτε ἀπαράτρωτα τά θρησκευ/¹¹τικά, καί ρεαγιαστικά ὑμῶν χρέη, καί πολιτεύησθε διά παντός κατά τόν τύπον τοῦ μοναστικοῦ/¹² ὑμῶν ἐπαγγέλματος, συνδυάζοντες ἐν εἰρήνῃ, καί ὁμονοίᾳ, καί ἀδελφικῇ ἐν Χ(ριστ)ῷ ἀγάπῃ, καί ἐν /¹³ μιᾷ ψυχῇ καί καρδίᾳ συναγωνιζόμενοι ὑπέρ τῆς ὠφελείας καί βελτιώσεως τῆς μετανοίας ὑμῶν/¹⁴ καί δεικ-

---

Ἱερώνυμο (Μάιος 1841-Μάρτ. 1853) βλ. κυρίως Στογιόγλου Γεωργίου Ἀ., *Νέα στοιχεῖα τῆς ἑλληνικῆς Κοινότητας Θεσσαλονίκης στήν ἐποχή τοῦ μητροπολίτη Ἱερωνύμου (1841-1853)*, Θεσσαλονίκη 1985· πρβλ. Petit Louis, «Les évêques de Thessalonique», *Echos d' Orient* 4 (1901) 217· Ἀλεξούδη, Χρονολογικοί, 6(1922) 183· Ἀνωνύμου, «Κατάλογος μητροπολιτῶν Θεσσαλονίκης. Ἐκ τῶν ἀρχείων τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 7 (1923)77· Τσακοπούλου, Ἐπισκοπικοί, 32 (1957) 177· Φιλιππαίου, Ἐκκλησίας, 31 (1960) 529· Λέτσα Ἀλεξάνδρου, *Ἱστορία τῆς Θεσσαλονίκης*, *τ. ΙΙ*, Ἀθῆναι 1963, σ. 161· Τζώγα Χαρ., «Θεσσαλονίκης Μητρόπολις», *ΘΗΕ*, τ. 6, Ἀθῆναι 1965, στ. 461· Ἀτέση, Ἡ ἱεραρχία, 449· τοῦ ἰδίου, Ἀρχιερεῖς, σ. 42· τοῦ ἰδίου, Ἐπίσκοποι, σ. 994· Fedalto Giorgio, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis I. Patriarchatus Constantinopolitanus*, Padova 1988, σ. 428· Καμπούκου-Βαμβούκου Μαρίας, «*Ὁ ναός τοῦ Ἁγίου Μηνᾶ στή Θεσσαλονίκη. Νέος τύπος ἐκκλησιαστικῆς Ἀρχιτεκτονικῆς*», *Ἐκκλησίες στήν Ἑλλάδα μετά τήν Ἅλωση 1453-1850, τ. 3*, <Ἐθνικό Μετσόβειο Πολυτεχνεῖο Σπουδαστήριο Ἱστορίας τῆς Ἀρχιτεκτονικῆς>, Ἀθήνα 1989, σ. 20· Στογιόγλου, *Μοναστήρια τῆς Μακεδονίας. Αἱ μοναί τῆς Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη² 1990, σσ. 307,310 ὑποσ. 2· Χοροζοπούλου Μαριάνθης, «Ὁ ρόλος τοῦ μητροπολίτη στήν ἐκπαίδευση κατά τήν περίοδο τοῦ Τανζιμάτ», *Συμπόσιο: Τά ἑλληνικά σχολεῖα στήν Θεσσαλονίκη κατά τόν τελευταῖο αἰώνα τῆς τουρκοκρατίας*, <ΑΠΘ, Φιλοσοφική Σχολή, Τμῆμα Παιδαγωγικῆς, Ἱστορικό Ἀρχεῖο Νεοελληνικῆς Ἐκπαίδευσης>, ΚΙΔΘ, αὐτ. ἔκδ. ἀρ. 14, Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 76, 79, 83,89.

νύοντες ὁλοσχερῆ ἀφοσίωσιν, καί πίστιν πρός τό Βασίλειον Κράτος, καί προθύμως /[15] ἐκπληροῦντες τάς Βασιλικάς καί Ἡγεμονικάς ἐπιταγάς. Καί ἀνθ' ὧν ἐπιλαμβάνετε καί ὑμῶν /[16] πλουσίων Β(ασιλικῶν) ἐλεῶν καί χαρίτων, ἐν εὐγνωμοσύνῃ ἀναπέμποντες πρός τόν ὕψιστον ἐκτενεῖς /[17] εὐχάς καί δεήσεις, ὑπέρ τε τοῦ Μεγαλειοτάτου, καί εὐσπλαχνικωτάτου ἡμῶν ἄνακτος, καί ὑπέρ //[18] τῶν πολυχρονίων καί εὐμενεστάτων ἡμῖν Αὐθεντῶν. Καί ταῦτα μέν πατρικῶς. Ἡ δέ τοῦ θεοῦ κ.τ.λ.

ͅαωμη' Ἰανουαρίου ιε'

/[19] † Ὁ Κωνσταντινουπόλεως ἐν Χ(ριστ)ῷ εὐχέτης».

3

Ἀρ. πρωτ. : 2052
Χρον. ἔνδειξη: 1872 8 Ἰουνίου
Πηγή προελεύσεως: ΚΠΑ, τ. ΜΓ', σ. 95 (βλ. *Πίν. 2)*
Παραλήπτης : Ὁ ἡγούμενος τῆς μονῆς Λεόντιος
Θέμα: Ἐξαρχική ἀποστολή στή μονή Σπαρμοῦ τοῦ Δαμιανοῦ, ἡγουμένου τοῦ μοναστηριοῦ τοῦ Ἁγ. Διονυσίου Ὀλύμπου[2].

« † Ἔστω γνωστόν τῇ ὁσιότητί σου ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἐπιθυμοῦσα νά λάβῃ γνῶσιν περί τῆς καταστάσεως τοῦ /[2]

---

2. Γιά τήν ἱερά μονή Ἁγίας Τριάδος Ὀλύμπου, γνωστή ἀπό τόν ἱδρυτή της ὡς μονή τοῦ ἁγίου Διονυσίου βλ. (ὅπου καί ἡ προηγούμενη βιβλιογραφία) κυρίως Γλαβίνα Ἀποστόλου Ἀθ., «Ὁ ἅγιος Διονύσιος ὁ ἐν τῷ Ὀλύμπῳ», *Ἐ(πιστημονική) Ἐ(πετηρίς) Θ(εολογικῆς) Σ(χολῆς) Ἀ(ριστοτελείου) Π(ανεπιστημίου) Θ(εσσαλονίκης),* Παράρτημα ἀρ. 30, 26 (1981) 16-87· τοῦ ἰδίου, «Ἡ ἐν Ὀλύμπῳ ἱερά πατριαρχική καί σταυροπηγιακή μονή τοῦ ἁγίου Διονυσίου κατά τό δεύτερον ἥμισυ τοῦ ιη' αἰῶνος», *ΕΕΘΣ ΑΠΘ* 26 (1981) 175-201· τοῦ ἰδίου, «Ἀνέκδοτος βίος τοῦ ἁγίου Διονυσίου, ἱδρυτῆ τῆς ἱερᾶς μονῆς Ἁγίας Τριάδος Ὀλύμπου», *ΓΠ* 66 (1983) 18-30· τοῦ ἰδίου, «Ὁ ἅγιος Διονύσιος ὁ Ὀλυμπίτης - Σκιαγραφία τοῦ βίου καί τῆς δράσης καί τῆς προσωπικότητάς του», *ΕΕΘΣ ΑΠΘ* 27 (1987) 129-143· Λίτσα Εὐθυμίου Κ.- Παπαδάκη Κωνσταντίνου Μ., «Ἡ βιβλιοθήκη τῆς μονῆς ἁγίου Διονυσίου τοῦ ἐν Ὀλύμπῳ. Νέα εὑρήματα», Πρακτικά ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου : «*Ἡ Πιερία στά βυζαντινά καί νεώτερα χρόνια*», <Ἑστία Πιερίδων Μουσῶν Κατερίνης- Ἵδρυμα Ἐθνικοῦ καί Θρησκευτικοῦ Προβληματισμοῦ, ἔκδ. ὑπ' ἀρ. 5>, Ἐκδοτικός οἶκος ἀδελφῶν Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 355-364· Παπαδάκη Κωνσταντίνου Μ., *Ἡ Ἱερά σταυροπηγιακή μονή τῆς ἁγίας Τριάδος (ἁγίου Διονυσίου Ὀλύμπου). Ἱστορική προσέγγιση,* (ἀνέκδοτη διπλωματική

οἶπερ ἡγουμενείας ἱεροῦ Μοναστηρίου ἀποστέλλει ἐξαρχικῶς αὐτόθι τόν ὁσιώτατον ἡγούμενον τοῦ ἱεροῦ /[3] *Σταυροπηγιακοῦ Μοναστηρίου τοῦ ἁγίου Διονυσίου τοῦ ἐν Ὀλύμπῳ κύρ Δαμιανόν, ὅπως ἐπί παρουσίᾳ τῶν /[4] προκρίτων χριστιανῶν τῶν γειτνιαζόντων χωρίων Πολυάνας, Καρυᾶς καί Σκαμνιᾶς*[3], οὕς θέλει προσκαλέσει /[5] *ἐπίτηδες ἐξετάσας λεπτομερῶς τά καθέκαστα καί καταστρώσας τούς λογαριασμούς τῶν ἐσόδων καί ἐξόδων /[6] ἀφ' ἧς ἐποχῆς ἡγουμενείας ἄχρι σήμερον, συντάξας τό κτηματολόγιον πάσης κινητῆς καί ἀκινήτου μονα/[7]στηριακῆς περιουσίας, ὡς καί τῶν σωζομένων ἱερῶν ἀμφίων καί σκευῶν καί λοιπῶν κειμηλίων καί ποιήσῃ/[8] περί πάντων ἔκθεσιν ἀκριβῆ, ἥντινα παραλαβών ἡ ὁσιότης σου μετά τῶν λ(ογαρια)σμῶν καί τοῦ συνταχθησομέ/[9]νου κτηματολογίου καί τῶν λοιπῶν σχετικῶν ἐγγράφων, θέλεις ἔλθει ἐνταῦθα εἰς Βασιλεύουσαν ἄνευ ἀναβολῆς, ἵνα καθυποβαλών ταῦτα πάντα ὑπ' ὄψιν τῆς ἐκκλησίας. Καί προφορικῶς ἀναπτύξας περί ὅσων ἔχεις νά ἐρω/[10]τηθῇς, λάβῃς τάς ἀναγκαίας διαταγάς, ἀφορώσας τήν βελτίωσιν τοῦ ἱεροῦ Μοναστηρίου σου, ὅθεν καί ἀνυπερθέτως σέ περιμένομεν κ.τ.λ.*

ᾳωοβ΄ Ἰουνίου η΄»

ἐργασία πού ὑποβλήθηκε στό Τμῆμα Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ ΑΠΘ), Ρέθυμνο 1998. Δαραρᾶ Ἀναστασίου, *Μοναστηριολογία Ὀλύμπου καί Πιερίων*, (ἀνέκδοτη διπλωματική ἐργασία πού ὑποβλήθηκε στό Τμῆμα Ποιμαντικῆς καί Κοινωνικῆς Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ ΑΠΘ), Θεσσαλονίκη 1998, σσ. 66-127. Τελευταῖα (2000) δημοσιεύθηκαν στήν Κατερίνη ἀπό τίς ἐκδόσεις Τέρτιος τά πρακτικά ἐπιστημονικῆς διημερίδας 13-14 Σεπτεμβρίου 1996 μέ θέμα: «*Διονύσιος ὁ ἐν Ὀλύμπῳ. Ἡ ζωή καί ἡ δράση τοῦ ὁσίου*».

3. Τά τρία παρολύμπια χωριά Πολυάνα (σημ. Κρυόβρυση) Καρυά καί Σκαμνιά (σήμ. Συκαμινέα) καθώς καί τό χωριό Σέλος (σημ. Πύθιον), ὑπάγονταν τήν ἐποχή αὐτή πολιτικά στήν ὑποδιοίκηση Ἐλασσόνας καί ἐκκλησιαστικά στήν ἐπισκοπή Πέτρας. Ἀπό τήν κατάργηση, γιά λόγους διοικητικούς, τῆς ἐπισκοπῆς Πέτρας μέ Συνοδικό Τόμο τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου (9 Ἰουνίου 1896), τά πιό πάνω χωριά, πού βρίσκονταν πρός τά νότια τοῦ Ὀλύμπου, προσαρτήθηκαν ἐκκλησιαστικά στή Μητρόπολη Ἐλασσόνας (βλ. σχετικά Ἀγγελοπούλου, Ἡ συμβολή, σ. 77· τοῦ ἰδίου, Βιβλιοκρισία, σ. 405). Εἰδικά γιά τήν ἱστορία τοῦ χωριοῦ Καρυά βλ. τά *Πρακτικά τῆς Α΄ Καρυώτικης Ἱστορίας*, 20 τοῦ Αὐγούστου 1994 τοῦ Συλλόγου τῶν ἀποδήμων Καρυωτῶν τῆς Λάρισας καί περιχώρων «*Ὁ Ζεύς*»: «*Σελίδες ἀπό τήν ἱστορία τῆς Καρυᾶς*», Λάρισα 1995. Γιά τό χωριό Σέλ(λ)ος ἤ ἀλλιῶς Πύθιον βλ. Ἀδάμου Γιάννη, *Τό Πύθιον (Σέλλος) στό πέρασμα τῶν αἰώνων*, ἔκδοση: Κοινότης Πυθίου 1997, σσ. 339-341, ὅπου καί ἡ σχετική βιβλιογραφία.

4

Χρον. ἔνδειξη: 1872 8 Ἰουνίου
Πηγή προελεύσεως: ΚΠΑ, τ. ΜΓ', σσ. 95-96
Παραλήπτης : Ὁ ἡγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Διονυσίου Ὀλύμπου.
Θέμα: Καταχρήσεις ἡγουμένων μονῶν Σπαρμοῦ καί Κλημάδων[4].

« † *Περικλείομεν ἐν τῇ παρούσῃ ἀντίγραφα δύο ἀναφορῶν εἰς τήν ἐκκλησίαν τῶν χωρίων Πολυάνας,/² Καρυᾶς καί Σκαμνιᾶς, ἐξ ὧν πληροφορεῖσαι τήν ἐπιλήψιμον διαγωγήν καί τάς καταχρήσεις τῶν ἡγουμένων/³ καί τῶν Πατέρων τῶν αὐτόθι δύο ἱερῶν Μοναστηρίων τοῦ Σπαρμοῦ καί τῶν Κλημάδων· κατά συνέπειαν δέ, ἐπει/⁴δή ἡ Ἐκκλησία ἐθεώρησε καθῆκον αὐτῆς νά βεβαιωθῇ κατά πόσον ἐπαληθεύουσι τά καταγελλόμενα ὑπό τῶν /⁵ περιοίκων χριστιανῶν, διά τοῦτο διορίζοντες τήν ὁσιότητά σου ἔξαρχον πρός ἐξέλεγξιν αὐτῶν καί τακτοποίησιν τῶν /⁶ λ(ογαρια)σμῶν τοῦ κτηματολογίου αὐτῶν καί τῆς ἄλλης ἐν γένει περιουσίας, ἐντελλόμεθά σοι ὅπως ἀπελθών αὐτο/⁷προσώπως πρός ἀμφότερα τά ἱερά Μοναστήρια καί προσκαλεσάμενος τούς προκρίτους χριστιανούς τῶν /⁸ ῥηθέντων χωρίων ἐπί παρουσίᾳ αὐτῶν θέλεις θεωρήσει τούς λ(ογαρια)σμούς τῆς δοσοληψίας αὐτῶν καί ἐξελέγξει ἐν /⁹ γένει τά περί τῆς καταστάσεως αὐτῶν τῆς ἐνεργητικῆς καί τῆς παθητικῆς καταγράφων συνάμα καί /¹⁰ τά ὑπάρχοντα κινητά καί ἀκίνητα κτήματα αὐτῶν καί τά σωζόμενα κειμήλια καί ἱερά σκεύη καί /¹¹ ἄμφια καί διά λεπτομεροῦς ἐκθέσεως πληροφορῶν τήν Ἐκκλησίαν περί τοῦ πρακτέου ὡς περί τήν βελτίω/¹²σιν τῆς καχεκτικῆς καταστάσεως αὐτῶν. Ἀφ' οὗ δέ ἐξετάσῃς ἐμπιστευτικῶς, ἐάν ἐπαληθεύωσι τά κατηγορού/¹³μενα κατά Ἡγουμένου Λεοντίου, τόσον περί τῆς σπατάλης τοῦ μοναστη-*

---

4. Τό μοναστήρι τῶν Κλημάδων, ἡ ὀνομασία τοῦ ὁποίου κατά προφορική παράδοση ὀφείλεται στόν ἱδρυτή του μοναχό Κλήμεντα ἤ σέ παραφθορά τῆς λέξης «*γκλινάδες-γκλιμάδες*» (=ψωμί ἀπό καλαμποκάλευρο, δηλ. «*μπομπότα*»), ἀρχικά τιμοῦσε τήν Ἁγία Τριάδα καί ἀργότερα τόν Ἅγιο Ἐλευθέριο. Βλ. γι' αὐτό Δαλαμπύρα, Θεσσαλικά, σσ. 41-46· Παπαδημητρίου, *Ἡ ἐπισκοπή*, σσ. 24-25 καί κυρίως σσ.161-166· Ζυγούρη, Ἡ μονή, σσ.37-114· Δαραρᾶ, *Μοναστηριολογία*, σσ. 195-219.

τάλης τοῦ μοναστηριακοῦ πλούτου, ὅσον καί περί τῶν //[14] προσαπτομένων αὐτῷ ἐπιμόμφων καί ἐγκληματικῶν πράξεων, θέλεις πέμψαι αὐτόν ἀμέσως πρός τήν Ἐκκλησίαν/[15] φέροντα καλῶς ἐσφραγισμένα ἐν φακέλλῳ καί πάντα τά ἔγγραφα τῶν ἐξαρχικῶν σου πράξεων πρός πληρο/[16]φορίαν καί διαβεβαίωσιν ἡμῶν.

ͺαωοβ´ Ἰουνίου η´».

5

Ἀριθ. πρωτ. : 1642
Χρον. ἔνδειξη: 1875 5 Μαρτίου
Πηγή προελεύσεως: ΑΙΜΘ, ἀρ. φακ. γεν. 21, εἰδ. 16, Ἱεραί Μητροπόλεις, 9 Πέτρας, σ. 1 (βλ. *Πίν. Β1)*
Παραλήπτης: Ὁ ἐπίσκοπος Πέτρας Ἀθανάσιος
Θέμα: Ἀνάγνωση ἀπό τόν ἐπίσκοπο Πέτρας ἐκκλησιαστικοῦ ἐπιτιμίου κατά τῶν οἰκειοποιουμένων στό χωριό Λιβάδι[5] διάφορα κτήματα τῶν μονῶν Ὀλυμπιώτισσας[6],

---

5. Γιά τό χωριό Λιβάδι βλ. κυρίως Γκούμα Ἐλευθερίου, *Λιβάδι. Γεωγραφική, ἱστορική, λαογραφική ἐπισκόπησις*, Λιβάδι 1973· Συνεφάκη Ἰωάννη, *Λιβάδι. Ἡ πατρίδα τοῦ Γεωργάκη Ὀλυμπίου (ἱστορικά σημειωματα)*, Κατερίνη 1973· πρβλ. Ἀγγελοπούλου Ἀθανασίου, «Βιβλιοκρισίαι (Ε. Γκούμα, Λιβάδι - Ἰω. Συνεφάκη, Λιβάδι)», *Μακεδονικά* 15 (1975) 403-406.

6. Πρόκειται γιά τό πολύ γνωστό, ἄλλοτε πατριαρχικό καί σταυροπηγιακό, μοναστήρι τῆς Ἐλασσόνας μέ ἀξιόλογη ἱστορία καί πλούσια βιβλιογραφία, ἡ ὁποία ἀπό μιά πρώτη ἐρευνά μας ὑπερβαίνει τά διακόσια λήμματα (περιέ-χουν ἔστω καί ἁπλή ἀναφορά γιά τό μοναστήρι). Γιά τό λόγο αὐτό περιοριζόμαστε νά παραθέσουμε, κατά χρονολογική σειρά, μόνο τίς αὐτοτελεῖς ἐκδόσεις καί τά ἄρθρα, τά ὁποῖα, ὅπως ὁ τίτλος τους ὑποδηλώνει, ἀναφέρονται ἀποκλειστικά στό μοναστήρι, καί τά ὁποῖα εἴτε δέν συμπεριλήφθηκαν ἀπό τόν Γιάννη Ἀδάμου στή σύνταξη τοῦ βιβλιογραφικοῦ του σημειώματος γιά τό μοναστήρι μέ τίτλο: «Βιβλιογραφία τῆς Ὀλυμπιώτισσας», *ΘΕ* 23-24 (Σεπτ.-Δεκ. 1965) 544-545, εἴτε συντάχτηκαν ἀργότερα ἀπό τόν ἴδιο καί ἄλλους συγγραφεῖς: Παπαδοπούλου Ἰωάννου, «Περί τοῦ ἐν τῇ μονῇ Ὀλυμπιωτίσσης φυλασσομένου χρυσοβούλλου Ἀνδρονίκου Γ´ τοῦ Παλαιολόγου», *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929-30) 166-173· Δαλαμπύρα Στεφάνου Π., *Ἐπιγραφαί καί χαράγματα ἐκ βυζαντινῶν καί μεταβυζαντινῶν μνημείων τῆς πόλεως Ἐλασσόνας. Μονή Ὀλυμπιωτίσσης Α. Βυζαντιναί καί μεταβυζαντιναί ἐπιγραφαί*, Λάρισα, Μάιος 1966, σσ. 1-22· Σκουβαρᾶ Βαγγέλη, «Μαγικά καί ἰατροσοφικά ἐρανίσματα ἐκ Θεσσαλικοῦ κωδικος Ἱερᾶς Μονῆς Ὀλυμπιωτίσσης», *Ἐπετηρίδα Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, Ἀθῆναι τ. ΗΙ´-ΙΘ´ (1967) 45· Ἀνωνυμου, «Ἡ βιβλιοθήκη τῆς Ὀλυμπιώτισσας», *Περραιβία*, τεῦχ. 9 (Μάρτ.-Ἀπρ. 1975)

Σπαρμοῦ καί Δεμεράδων[7]

« Ἴσον ἀπαράλ(λακτον) τοῦ προτοτύπου (sic)

59-60· Γκριζιώτη Ἀχιλλέα, «Ἡ Παναγία ἡ Ὀλυμπιώτισσα καί τό παλαιό πανηγύρι», *Περραιβία*, τεῦχ. 11-12 (Ἰούλ.-Ὀκτ. 1975) 129-131· Σκουβαρᾶ, «*Ἄνθιμος Ὀλυμπιώτης (ὁμιλία στά ἀποκαλυπτήρια τῆς προτομῆς του στίς 15.8.1975)*, Λιβάδι Ὀλύμπου 1975· Μπλιώνα Νίκη, «Ὀλυμπιώτισσα. Ἱστορία-ἀρχιτεκτονική-κειμήλια τῆς μονῆς», *Περραιβία*, τεῦχ. 17-18 (Ἰούλ.- Ὀκτ. 1976) 262-274· Ἀδάμου Γιάννη, «Ἡ βοτανική τῆς Ὀλυμπιώτισσας, ἕνα σπάνιο βιβλίο πού χάθηκε», *ΘΕ*, τεῦχ. 49 (Γενάρης-Φλεβάρης 1981) 26· Σκουβαρᾶ, *Ἄνθιμος Ὀλυμπιώτης*, Ἀστήρ, Ἀθήνα 1981· Hatzigiannis Michel, «Relations Architecturales entre la Thessalie et la Macédoine à l' époque des Paléologues: Le cas du catholikon de l' Olympiotissa à Élasson», στόν τόμο: «*Θεσσαλία. Δεκαπέντε χρόνια ἀρχιτεκτονική ἔρευνα 1975-1990. Ἀποτελέσματα καί προοπτικές, Πρακτικά Διεθνοῦς συνεδρίου Λυών, 17-22 Ἀπριλίου 1990*, Ἀθήνα 1994, σσ. 371-386· «Ἱερά Μονή Ὀλυμπιωτίσσης», *ΜΗ* (1990) 251-252· Bouras, The Olympiotissa wood-carved doors reconsidered», *Δελτίον Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* 15 (1989-1990) 27-32· Χατζηγιάννη Μ., «Ὁ βυζαντινός πυλών τῆς ἱερᾶς μονῆς Ὀλυμπιώτισσας», *Πανελλήνιο συνέδριο Α΄ Λαρισαϊκῶν Σπουδῶν (Λάρισα 1992)*, σσ. 85-106· Βέλκου Γρηγορίου, «Ἄνθιμος Ὀλυμπιώτης (1737-1794)», *Περραιβία*, τεῦχ. 58-59 (Δεκ. 1994) 14· τοῦ ἰδίου, *Ὁ ἀρχαιότερος κώδικας τῆς μονῆς τῆς Παναγίας Ὀλυμπιώτισσας Ἐλασσόνας*, ἔκδοση Ἱερᾶς Μονῆς Παναγίας Ὀλυμπιώτισσας, Ἐλασσόνα 1994· Κοτζάμπαση Σοφίας, «Ἕνα ἄγνωστο χειρόγραφο τοῦ Ψευδοκωδινοῦ (Ἐλασσονα, Μονή Ὀλυμπιώτισσας 103), *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Τμήματος Φιλολογίας* 4 (1994) 245-263· Ντάμπλια Χρήστου, «Τό κατάστιχο 218 τῆς Ὀλυμπιώτισσας 23.4.1983-23.4.1984», *ΘΗ* 26 (1994) 145-206· Χατζηγιάννη Μ., «Ἡ ἀρχιτεκτονική τοῦ καθολικοῦ τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Παναγίας Ὀλυμπιωτίσσης Ἐλασσόνας», Ἀνακοινώσεις ΣΤ΄ συνεδρίου (Σεπτ. 1993): «*Ὁ Ὄλυμπος στούς αἰῶνες*», ἐκδ. Πολιτιστικός Ὀργανισμός Δήμου Ἐλασσόνας, Αὔγουστος 1994, σσ. 209-214· Βέλκου, «Ἡ Καρυά στόν κώδικα 220 τῆς Ὀλυμπιώτισσας», <Σύλλογος τῶν ἀποδήμων Καρυωτῶν τῆς Λάρισας καί περιχώρων «Ὁ Ζεύς»>, «*Σελίδες ἀπό τήν ἱστορία τῆς Καρυᾶς*», *Πρακτικά τῆς Α΄ Ἡμερίδας Καρυώτικης Ἱστορίας, Καρυά, 20 τοῦ Αὐγούστου 1994*, Λάρισα 1995, σσ. 145-150· Σπανοῦ Βασίλη Κ., «Τό κατάστιχο 219 τῆς Ὀλυμπιώτισσας. Γλωσσική καί ἱστορική ἐπεξεργασία 1.4.1814-10.8.1843», *ΘΗ* 29 (1996) 129-160 καί 30 (1996) 161-208.

7. Γιά τό μοναστήρι τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου Δεμεράδων (ἀπό τό ὁμώνυμο χωριό Κοκκινόγη) γνωρίζουμε ὅτι ἱδρύθηκε ὡς μετόχι τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου Σιάπκας (ἀνῆκε στή δικαιοδοσία τῆς ἐπισκοπῆς Σερβίων καί Κοζάνης). Οἱ μοναχοί τῆς Σιάπκας, κυρίως ἐξαιτίας δυσχερῶν συνθηκῶν πού ἀντιμετώπιζαν κατά διαστήματα, μεταστεγάστηκαν στούς Δεμεράδες διατηρώντας τό κεντρικό μοναστήρι τους ὡς μετόχι, μέ ἀποτέλεσμα νά ἀλλάξει καί ὁ τίτλος τῆς μονῆς ἀπό «*Σιάπκας*» σέ «*Δεμεράδων*», μιά καί οἱ Δεμεράδες ἀνῆκαν στήν Ἐλασσόνα, ἐνῶ ἡ Σιάπκα στά Σέρβια. Γιά τή μοναστική αὐτή ἱστορία, βλ. Βέλκου Γρηγορίου Παν., *Ἡ ἐπισκοπή Δομενίκου καί Ἐλασσῶνος*, *Ἔκδοση Ἱερᾶς Μητροπόλεως Ἐλασσόνας*, Ἐλασσόνα 1980, κυρίως σσ. 97 καί

† Ἰωακεὶμ (ἐλέῳ Θεοῦ Ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης καὶ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης)

Θεοφιλέστατε ἐπίσκοπε Πέτρας, ἐν ἁγίῳ Πνεύματι ἀγαπητὲ ἀδελφὲ καὶ /2 συλλειτουργὲ τῆς ἡμῶν Μετριότητος κύρ Ἀθανάσιε· χάρις εἴη τῇ αὐτῆς θεοφιλίᾳ /3 καὶ εἰρήνη παρὰ Θεοῦ· κατὰ Νοέμβριον τοῦ παρελθόντος αωογ΄ ἔτους, αἰτήσει /4 τῶν πατέρων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ Ἐλασσῶνος κειμένων τριῶν Ἱερῶν Σταυροπηγίων /5 Μοναστηρίων τῆς Ὀλυμπιωτίσσης, τοῦ Σπαρμοῦ καὶ τῶν Τεμπεράδων, εἶχεν ἐκδω/6θῆ ἀνώνυμον ἐκκλησιαστικὸν ἐπιτίμιον κατὰ τῶν οἰκειοποιουμένων διάφορα /7 μοναστηριακὰ κτήματα, κείμενα ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ Ἐλασσῶνος καὶ ἐν τῇ τῆς θεοφι/8λίας της, ὅπερ ἀποσταλὲν πρὸς τὸν Ἱερώτατον Μητροπολίτην Ἐλασσῶνος καὶ /9 ἀναγνωσθὲν εἰς τὴν ἐπαρχίαν αὐτοῦ, μετεβιβάσθη ὑπὸ τῆς Ἱερότητός του κατ᾽ ἐκκλη/10σιαστικὴν διαταγὴν καὶ πρὸς τὴν θεοφιλίαν της ἵνα ἀναγνωσθῇ καὶ εἰς τὸ Λειβάδιον. /11 ἀλλὰ παρ᾽ ἐλπίδα πᾶσαν ἐπληροφορήθημεν ὅτι οὐκ ἠθέλησεν ἀναγνῶναι αὐτό, ἀλ/12λὰ κρατήσασα, ἀκολούθως ἐπροφασίσθη ὅτι ἀπωλέσθη· δυσαρεστηθέντες οὖν /13 ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ αὐτῆς διαγωγῇ ἐγκρίσει συνοδικῇ ἐξέδωκαμεν ἕτερον ὅπερ καὶ /14 ἀποστέλλομεν πρὸς αὐτὴν ἐντελλόμενοι καὶ παραγγέλλοντες ὅπως ἅμα τῷ λαβεῖν/15 αὐτὸ ἐγχειρισθησόμενον ὑπὸ ἐπίτηδες ἀπεσταλμένων πατέρων τῶν εἰρημένων/16 τριῶν Ἱερῶν Μονῶν, εἴτε ὑπὸ τῶν ἰδίων Ἡγουμένων αὐτῶν, σπεύσῃ ἄνευ τινὸς προφά/17σεως καὶ ἀναβολῆς ἀναγνῶναι αὐτὸ ἐπ᾽ ἐκκλησιῶν τοῦ ῥηθέντος χωρίου Λειβαδίου /18 καὶ ἐπὶ παρουσίᾳ τῶν μοναστηριακῶν Ἡγουμένων, ἢ τῶν ἀπεσταλμένων αὐτῶν /19 πατέρων, ὅπως φανερωθείσης τῆς ἀληθείας, ἀποκατασταθῇ κατὰ χῶρον τὸν δίκαιον /20 ὅθεν ὀφείλει ἐξ ἅπαντος συμμορφωθῆναι τῇ διαταγῇ ταύτῃ πρὸς ἀποφυγὴν τῆς /21 ἐπικειμένης εὐθύνης. Ἡ δὲ τοῦ Θεοῦ χάρις καὶ τὸ ἄπειρον ἔλεος εἴη μετ᾽ αὐτῆς.

αωοε΄ Μαρτίου Ε[ης]

/22 Ὁ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως».

123-125· Δημοπούλου Ἰωάννου Δ. *Τα παρα τον Ἀλιακμονα Ἐκκλησιαστικα*, Ἔκδοση Ἱερὰ Μητρόπολις Σερβίων καὶ Κοζάνης 1994, σσ. 123-132· Δαφαρᾶ, *Μοναστηριολογία*, σσ. 243-249.

6

Ἀριθ. πρωτ. : 4699
Χρον. ἔνδειξη : 1875 3 Σεπτεμβρίου
Πηγή προελεύσεως: ΑΙΜΘ, ἀρ. φακ. γεν. 21, εἰδ. 16, Ἱεραί Μητροπόλεις, 9 Πέτρας, σ. 1 (*Πίν. Β2)*
Παραλήπτης : Ὁ μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Ἰωακείμ
Θέμα : Ὁ ἐπίσκοπος Πέτρας Ἀθανάσιος ἐνημερώνει καθηκόντως τόν κυριάρχη μητροπολίτη Θεσσαλονίκης γιά τή διεκπεραίωση διαφόρων ὑποθέσεων τῆς ἐπαρχίας του, μιά ἀπό τίς ὁποῖες σχετίζεται μέ τό μετόχι τῆς μονῆς Σπαρμοῦ.

«Τήν πανσέβαστον καί προσκυνητήν μοι Αὐτῆς Παναγιότητα ταπεινῶς προσκυνῶ τήν παναγίαν Αὐτῆς δεξιάν εὐλαβῶς κατασπαζόμενος!

Τήν ἀπό 29 Ἰουλίου, καί τήν ἀπό 19 Αὐγούστου παρελθόντων ἤδη μηνῶν /² χρονολογημένας προσκυνητάς μοι Αὐτῆς ἐπιστολάς, εὐσεβάστως ἐδεξάμην· ἀπαντῶν /³ δέ διά τοῦ δουλικοῦ μου, εἰδοποιῶ ὅτι, περί μέν τῆς ὑποθέσεως τῶν εἰς τά καλύβια /⁴ Κουντουργιωτίσσης κατοικούντων Ποιμενοβλάχων, θά πράξω ὅ,τι συμφέρει αὐτοῖς ὅταν /⁵ σύν Θεῷ ἐν καιρῷ τῆς χειμερινῆς περιοδείας μεταβῶ ἐκεῖ· ἐν τῇ δευτέρᾳ δέ, εἶδον ὅτι /⁶ γράφει πρός τόν δοῦλόν της περί συνδρομητῶν εἰς τήν ἐφημερίδα Ἑρμῆν διό ἀπεκδεχό/⁷μενος τήν πρότασίν της, ὡς συνδρομητής τοῦ Ἑρμοῦ, καί προσπαθήσων καί ἄλλους ποιῆσαι/⁸ συνδρομητάς, μολονότι σπάνιοι εὑρίσκονται τοιοῦτοι ἐν τῇ ταπεινῇ μου παροικίᾳ, εὔχομαι /⁹ τῷ κυρίῳ συντάκτῃ καλήν πρόοδον· ἐνῶ ἔγραφον τήν δουλικήν μου ταύτην, ἔλαβον /¹⁰ καί τρίτην προσκυνητήν μοι Αὐτῆς ἐπιστολήν, χρονολογουμένην ἀπό 25 Αὐγούστου, /¹¹ ἥν ἀναγνούς εἶδον ὅτι, ὁ ἐν Χρ(ιστ)ῷ ἀδελφός ἅγ(ιος), Ἐλασσῶνος ἀπαντῶν πρός τήν ὑμετέ/¹²ραν Παναγιότητα δικαιολογεῖται δῆθεν περί τοῦ συνοικεσίου, τοῦ ἐν τῷ μετοχίῳ τοῦ Σπαρ/¹³μοῦ γενομένου, ἀλλ᾽ αἱ τοιαῦται δικαιολογίαι, κατ᾽ ἐμήν γνώμην, εἶναι προφάσεις ἐν ἁμαρτίαις /¹⁴ καί πρέπει ὁ καθείς νά φυλάττῃ τά ἑαυτοῦ καθήκοντα· περί δέ τῆς νηπιαγωγοῦ ἀμέσως, /¹⁵ μετά τήν παραλαβήν τῆς ἐπιστολῆς Αὐτῆς, ἐτηλεγράφησα πρός τήν

ὑμετέραν πατρό/[16]τητα, ὅπως ὅσον τάχος ἀποστείλῃ Αὐτήν μέ μισθόν ἐτήσιον τεσσαράκοντα λίρας Τουρ/[17]κίας, καί ἐλπίζει ὁ δοῦλός της νά εἶναι ἤδη καθ' ὁδόν. Αἱ ὑπέρ τοῦ νηπιαγωγείου συνδρο/[18]μές, ἀνῆλθον μέχρι τοῦδε ὑπεράνω τῶν ἕξη (sic) *χιλιάδων γροσίων· τά τῶν διδασκάλων ἐνταῦ/[19]θα κατ' εὐχήν ἐξομαλύνθησαν, καί ἤδη ἄρχισαν τάς ἐργασίας των ὅ τε ἑλληνοδιδάσ/[20]καλος καί ὁ ἀλληλοδιδάκτης κατά τόν νέον τρόπον τοῦ διδάσκειν ἐν τῇ ἀλληλοδιδακ/[21]τικῇ Σχολῇ, καί ἐλπίζεται καλή πρόοδος· παρά τοῦ ἐπιδότου τῆς δουλικῆς μου ταύτης, ἄς εὐαρεσ/[22]τηθεῖ ἡ ὑμετέρα πατρότης νά λάβῃ μικρόν τι δῶρον δηλ(αδή) πέντε ὀκάδας τυρίου μανούριον /[23] εἰς κεφάλια ὀκτώ, τόν ἀριθμόν, ὅπερ νά γευθῇ μέ ὑγίειαν. Ἐξαιτούμενος δέ ἐν τέλει τήν ἐπιεί/[24]κειαν Αὐτῆς καί τῆς Παναγίας καί θεσπειθεῖς Αὐτῆς εὐχάς καί εὐλογίας ὑποδιατελῶ.* /[25] Τῆς ὑμετ(έρας) πανσεβάστου καί προσκυνητῆς μοι *Αὐτῆς Παναγιότητος.*

/[26] Ἐν Λειβαδίῳ τῇ τρίτῃ 7βρίου 1875
Ταπεινός δοῦλος καί πρόθυμος τῶν Αὐτ(ῆς) ἐπιταγῶν
/[27] † Ὁ Πέτρας Ἀθανάσιος».

7

Ἀριθ. πρωτ. : 4700
Χρον. ἔνδειξη : 1875 21 Σεπτεμβρίου
Πηγή προελεύσεως: ΑΙΜΘ, ἀρ. φακ. γεν. 21, εἰδ. 16, Ἱεραί Μητροπόλεις, 9 Πέτρας, σ. 1
Παραλήπτης : Ὁ μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Ἰωακείμ
Θέμα : Ὁ ἐπίσκοπος Πέτρας Ἀθανάσιος ἀπαντᾶ στόν κυριάρχη μητροπολίτη Θεσσαλονίκης ὅτι θά διαβιβάσει ἐπιστολή αὐτοῦ πρός τόν ἡγούμενό τῆς μονῆς Σπαρμοῦ καί ὅτι θά ἐρευνήσει γιά τήν ἀνεύρεση χειρογράφου βιβλίου[8].

---

8. Ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ στό εἰσαγωγικό τμῆμα τῆς ἐργασίας ὅτι ἡ μονή, ἐκτός ἀπό ἀξιόλογη βιβλιοθήκη, διέθετε καί βιβλιογραφικό ἐργαστήριο, στό ὁποῖο ἀντιγράφηκαν, πολλά χειρόγραφα. Ἕνα ἀπό αὐτά θά πρέπει νά ἦταν καί τό ἐν λόγω βιβλίο, τοῦ ὁποίου ὁ τίτλος δέν προσδιορίζεται. Πάντως, τό ἴδιο ἔτος (1875) δημοσιεύθηκε σέ τέσσερις συνέχειες ἀπό τήν ἐφημερίδα τῆς Θεσσαλονίκης «*Ἑρμῆς*» ἀνέκδοτο χειρόγραφο τῆς μονῆς Σπαρμοῦ μέ τίτλο

«Την ὑμετέραν πανσέβαστόν μοι Αὐτῆς Παναγιότητα δουλικῶς τὴν παναγίαν Αὐτῆς δεξιάν εὐλαβῶς κατασπαζόμενος!

Τὴν ἀπό 13 τοῦ ἤδη λήγοντος 7βρίου μηνός, ἐπισυνημμένην ἔχουσαν /[2] *καί πρός τόν Ἡγ(ούμενον) τοῦ Σπαρμοῦ ἐπιστολήν, πανσέβαστόν μοι ἔλαβον· διό /[3] καί προάγομαι διά τῆς δουλικῆς μου ταύτης, μετά τὴν ἐρώτησιν τῆς πολυ/[4]ποθήτου μοι ἀγαθῆς Αὐτῆς ὑγείας, νά εἰδοποιήσω Αὐτῇ ὅτι τήν μέν πρός /[5] τόν Ἡγούμενον τῆς Ἱερᾶς Μ(ονῆς) τοῦ Σπαρμοῦ ἐπιστολήν Αὐτῆς ἀμέσως θέλω /[6] διευθύνει· τό χειρόγραφον ὅμως βιβλίον, ὅπερ μοί γράφει δέν περιῆλθεν /[7] εἰς τάς χεῖρας τοῦ δούλου της, καί μένει νά ἐρευνήσω περί αὐτοῦ τόν κομιστήν /[8] τῶν ἐπιστολῶν, ἄλλως πιθανόν νά ἐλυσμονήθη* (sic) *ἐν τῇ ἱερᾷ Μητροπόλει /[9] καί ἄς γίνῃ ἔρευνα· ταῦτα μέ ν πρός πληροφορίαν Αὐτῆς· ἐξαιτούμενος δέ /[10] τάς παναγίας Αὐτῆς εὐχάς καί εὐλογίας ὑποδιατελῶ.*

/[11] Ἐν Λειβαδίῳ τῇ 21 7βρίου 1875

/[12] τῆς ὑμετέρας Πανσεβ(άστου) μοι Παναγ(ιότητος)

/[13] δοῦλος ταπεινός καί πρόθυμος τῶν
/[14] Δεσποτικῶν Αὐτ(ῆς) διαταγῶν
/[15] † Ὁ Πέτρας Ἀθανάσιος».

8

Ἀριθ. πρωτ. : 883
Χρον. ἔνδειξη : 1878 2 Μαρτίου
Πηγή προελεύσεως: ΚΠΑ, τ. ΜΘ', σσ. 40-41, (βλ. *Πίν. Α3)*
Παραλήπτης : Ὁ μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Ἰωακείμ
Θεμα : Ἐποπτεία τῆς μονῆς Σπαρμοῦ ἀπό τόν μητροπολίτη Ἐλασσόνας.

«Ἐπί τῇ αἰτήσει τῶν ὁσιωτάτων πατέρων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Σπαρμοῦ καί ἐπί τῇ συσ /[2] τάσει τοῦ ἐπόπτου αὐτῆς Ἱερωτάτου Μητροπολίτου Ἐλασσῶνος· εἶχεν ἐκδοθῇ κατά 7/βριον /[3] τοῦ παρελθόντος ᾳωοζ ' ἔτους ἐκκλησιαστικόν ἐπιτίμιον εἰς ἀνακάλυψιν τῆς ὑπεξαιρε/[4] θείσης περιουσίας

«Νικολάου Μαυροκορδάτου Κωνσταντινοπολίτου. Περί ζωῆς καί θανάτου διάλογος (1697)». (Βλ. σχετικά: ἀρ. φύλ. 22/25.7.1875, σ. 1· 24/1.8.1875, σσ. 1-2·26/8.8.1875, σ. 1· 28/15.8.1875, σσ. 1-3.

τοῦ ἀποβιώσαντος πρῴην Ἡγουμένου αὐτῶν Λεοντίου, ἐνετάλη δέ ἡ Ἱερό /⁵ της του ἵνα, ἀφοῦ ἀναγνώσῃ αὐτό εἰς Τζαριτζάνην[9]*, πέμψῃ καί πρός τούς θεοφιλεστάτους //⁶ ἐπισκόπους αὐτῆς Πλαταμῶνος*[10] *καί Πέτρας, καθά καί δι᾽ ἰδιαιτέρων ἐπιστολῶν /⁷ ἡμῶν ἐνετέλλοντο ἵνα ἀναγνώσωσιν αὐτό εἰς τά ἐπαρχιακά των χωρία Πολυάναν καί /⁸ Κοκκινοπλόν, ὅπου κατώκουν πρόσωπα ἐνεχόμενα εἰς τήν ἀποκρυβήν τῆς τοῦ μακαρίτου /⁹ περιουσίας, ἤ γνῶσιν ἔχοντα τῶν εἰς ταύτην ἐνεχομένων ἀλλ᾽ ὁ μέν ἀσθενής ὤν καί ἀποβιώ/¹⁰ σας οὐ προέλαβεν ἐκπληρῶσαι τήν ἐκκλησιαστικήν ἐντολήν, ὁ δέ ἐκλεγόμενος δι᾽ ἀγνώστους /¹¹ τῇ Ἐκκλησίᾳ λόγους, καί κατά συνέπειαν ἡ ῥηθεῖσα Ἱερά Μονή ἀδικουμένη οὐσιωδῶς, /¹² ἐπανέλαβε τάς θερμάς πρός τήν Ἐκκλησίαν παρακλήσεις της εἰς ἀνάγνωσιν τοῦ ἐπιτιμίου*

---

9. Γιά τήν Τσαριτσάνη βλ. Ἀδάμου Γιάννη Ἀθ. (ἐπιμέλεια), *Ἡ Τσαριτσάνη, Κοινότητα Τσαριτσάνης,* Τσαριτσάνη 1989, σσ. 546-562, ὅπου καί σχετική βιβλιογραφία.

10. Γιά τόν Καλύμνιο ἐπίσκοπο Πλαταμῶνος Ἀμβρόσιο Κασσάρα (1.3.1877-26.1.1900) μετέπειτα Λαρίσης καί Πλαταμῶνος (1900-1910) βλ. κυρίως τή μελέτη τοῦ Γ. Χαραμαντᾶ, Ὁ ἀγωνιστής, σσ. 300-320 καί τή διδακτορική διατριβή τῆς Νόννας Παπαδημητρίου, *Ἡ ἐπισκοπή Πλαταμῶνος καί Λυκοστομίου,* Ἀθῆναι 1984, σσ. 127-130 (βίος), 131-132 (ἔργα), 133-143 (κατάργηση τῆς ἐπισκοπῆς), ἡ ὁποία ἄντλησε τά στοιχεῖα γιά τόν μητροπολίτη κυρίως ἀπό τήν αὐτοβιογραφία του: Ἀμβροσίου Κασσάρα, *Ἡ ἐπισκοπή καί ὁ ἐπίσκοπος Πλαταμῶνος, ὑπό τοῦ αὐτοῦ ἱεράρχου, ἐν Ἀθήναις 1895, σσ. ι-ιβ'* καί κατά δεύτερο λόγο ἀπό τίς ἐργασίες: Ἀτέση Βασιλείου (ἐπισκ. Ταλαντίου), *Ἐπίτομος Ἐπισκοπική Ἱστορία τῆς Ἐκκλησιας τῆς Ἑλλάδος ἀπό τοῦ 1833 μέχρι σήμερον,* τόμος Α', ἐν Ἀθήναις 1948, σσ. 88-94 καί τόμος Β', ἐν Ἀθήναις 1953, σσ. 146-147· Κωνσταντινίδου Ἰω. Χ., «Ἀμβρόσιος Κασσάρας (ἤ Προφητηλίτης) 1840-1919», *ΘΗΕ,* τ. 2, Ἀθῆναι 1963, στ. 283-284, ὅπου καί σχετική βιβλιογραφία· πρβλ. ἀκόμη Ἰεζεκιήλ (μητρ. Φαναριοφερσάλων), «Ἡ ἐπανάστασις τοῦ 1878 καί ὁ ἐπίσκοπος Κίτρους Νικόλαος», *Θεολογία* 9 (1931) 251-252· Γιαννοπούλου Ν.Ι., «Ἐπισκοπικοί κατάλογοι Θεσσαλίας», *Παρνασσός* 10 (1914) 280 καί 11 (1915) 202-203· Ἀτέση, «Ἐπισκοπικοί κατάλογοι τῶν ἐπαρχιῶν τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας (1833-1960)», *Ἐκκλησία* 37 (15 Μαρτ. 1960) 99· τοῦ ἰδίου, Ἡ Ἱεραρχια, 457· Ἀγγελοπούλου Ἀθαν. Ἀν., «Ἡ ἐπισκοπή Πλαταμῶνος καί οἱ ἀρχιερατευσαντες ἐν αὐτῇ», *Τιμητικόν ἀφιέρωμα εἰς τόν μητροπολίτην Κιτρους Βαρνάβα ἐπί τῇ 25ετηρίδι τῆς ἀρχιερατείας του,* Ἀθῆναι 1980, σσ. 48, 50· Ἀτέση, Ἐπίσκοποι, σ. 1006· Ποντίκα Ἀποστόλου Κ., *Ἡ πάλαι ποτέ ἐπισκοπή Λυκοστομίου καί Πλαταμῶνος καί ἡ μονή τοῦ Ἁγίου Δημητρίου* (ἀνέκδοτη διπλωματική ἐργασία, ἡ ὁποία ὑποβλήθηκε στό Τμῆμα Ποιμαντικῆς καί Κοινωνικῆς Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ ΑΠΘ), Λάρισα 1997, σσ. 44-48, 55.

/[13] *ἐκείνου ἐν τοῖς μνησθεῖσι χωρίοις, καί ἐπειδή ἡ αἴτησις τῆς ὁσιότητός των ὡς εὔλογος καί /[14] δικαία ἐνεκρίθη Συνοδικῶς ἵνα πραγματοποιηθῇ, διά τοῦτο γράφοντες διά τῆς παρούσης /[15] Πατριαρχικῆς καί Συνοδικῆς ἡμῶν ἐπιστολῆς, προτρεπόμεθα τήν αὐτῆς ἱερότητα ἵνα /[16] διατάξῃ αὐτοῖς κυριαρχικῶς τήν ἀνάγκην τοῦ ἐν λόγῳ ἐπιτιμίου εἰς τά ῥηθέντα χωρία /[17] ἐξ ἅπαντος, καί γνωστοποιήσῃ ἡμῖν τήν ἐκπλήρωσιν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ταύτης ἐντολῆς.*

ᾳωοη ' Μαρτίου β'

/[18] *Ὁ Κων(σταντινουπό)λεως ἐν Χ(ριστ)ῷ ἀγαπητός ἀδελφός*
/[19] *ὑπεγράφη Συνοδικῶς ὡς καί ἡ ἀνωτέρω».*

9

Ἀριθ. πρωτ. : 883
Χρον. ἔνδειξη : 1878 2 Μαρτίου
Πηγή προέλευσης: ΚΠΑ, τ. ΜΘ', σ. 41
Παραλήπτης : Ὁ μητροπολίτης Ἐλασσόνας Κύριλλος
Θέμα : Κληρονομικά δικαιώματα τοῦ ἀποθανόντος μοναχοῦ τῆς μονῆς Μοδέστου

«Οἱ ὁσιώτατοι πατέρες τοῦ ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ της κειμένου Ἱεροῦ ἡμετέρου Πατριαρχι/[2] κοῦ καί Σταυροπηγιακοῦ μοναστηρίου τοῦ Σπαρμοῦ ἀνηνέχθησαν ἐπανειλημμένως τῇ /[3] Ἐκκλησίᾳ δι' ἀναφορῶν αὐτῶν ἐκθέμενοι ὅτι τοῦ συμμοναστηριακοῦ αὐτῶν Μοδέ/[4] στου Μοναχοῦ ἀποβιώσαντος, ἡ πρός μητρός θεία αὐτοῦ σύζυγος τοῦ Ἀθανασίου Καλτιριμίδου /[5] συμφώνως μετά τοῦ ἀνδρός της τούτου κληρονομικά δῆθεν δικαιώματα καί ἄλλας ἀνυ/[6] ποστάτους ἀπαιτήσεις προβαλλομένους σφετερίσθαι ἅπασαν τήν περιουσίαν ἐκείνου, καίτοι /[7] νομίμως καί κανονικῶς ἀνηκουσῶν εἰς τήν Μονήν αὐτῶν ἐν ᾗ ὁ μακαρίτης καταθέ/[8] μενος τήν μετάνοιαν αὐτοῦ, τό μοναχικόν ἐνεδύσατο σχῆμα, πάσης τιμῆς καί περιθάλ/[9] ψεως ἠξιώθη, ἐξεπαιδεύθη δαπάνῃ αὐτῆς, καί ἐπί τέλους ἀπεβίωσεν, ἐκπαιδεύθη καί ἐτά/[10] φη ἐν τῇ Μονῇ δι' ἐξόδων αὐτῆς, ἐπειδή δέ ἡ ὁσιότης των ἐξῃτήσαντο τήν ἐκκλησια/[11] στικήν προστασίαν ἐπί τῶν κληρονομικῶν δικαίων αὐτῶν, σκεψάμενοι ἐπί τοῦ προ/[12] κειμένου Συνοδικῶς, πρῶτον μέν ἐκφράζομεν αὐτῇ τήν ἀπορίαν ἡμῶν τίνος

ἕνεκα οὐδέν /[13] ἄχρι τοῦδε ἔγραψε τῇ Ἐκκλησίᾳ περί τῆς περιουσίας ταύτης, εἶτα δέ ἐντελλόμεθα αὐτῇ /[14] διά τῆς παρούσης ἐκκλησιαστικῆς ἡμῶν ἐπιστολῆς, ἵνα, ὅσον τάχος πληροφορήσῃ ἡμᾶς εἰς /[15] τί συνίσταται ἡ ἐν λόγῳ περιουσία, καί ἐπειδή ἡ κινητή πρό πάντων ἀνήκει ἀναμφιβό/[16] λως εἰς τήν Μετάνοιαν αὐτοῦ κατά τούς Ἱερούς Κανόνας καί τάς μοναστηριακάς δια/[17] τάξεις, ὑποχρεωση τούς κατακρατοῦντες ἵνα ἀποδώσωσιν αὐτήν εἰς τήν Μονήν, ἄν δε ὁ /[18] μακαρίτης ἀφῆκε καί ἀκίνητον περιουσίαν, θέλει πληροφορήσει ἡμᾶς εἰς τί συνίσταται /[19] αὕτη, καί ἄν ὑπάρχωσιν ἐπίσημα ἔγγραφα ἰδιοκτησίας, εἰς τίνος ὄνομα ἐγγεγραμμένα /[20] εἰσίν, ὡς καί ἄν εὑρέθησαν ἔγγραφα μαρτυροῦντα ὅτι πράγματι ἡ Μήτηρ ἤ ὁ Πατήρ /[21] τοῦ μακαρίτου Μοδέστου χρεωστοῦσι πρός τόν Ἡρακλέα Μαργαρίτου ὡς ἡ ἀδελφή αὐτοῦ διά /[22] τείνηται, καί ἄν, ὡς λεγουσιν οἱ Πατέρες ὁ Ἡρακλῆς οὗτος ἔδωκεν αὐτῇ χρήματα, καί τήν /[23] ἀπέκλεισεν ἐκ τῆς κληρονομίας τῆς μητρός αὐτοῦ, καθότι περί τούτων ἁπάντων ὡς καί /[24] περί τῶν ὑπ᾿ αὐτῆς διενεργηθέντων ἐπί τοῦ προκειμένου ἀπεκδεχόμεθα τάς πληροφο/[25] ρίας της.

ͺαωοη Μαρτίου β´

/[26] Ὁ Κωνσταντινουπόλεως ἐν Χ(ριστ)ῷ ἡμῶν ἀδελφός

/[27] ὑπεγράφη Συνοδικῶς ὡς καί ἡ ἀνωτερω»

10

Ἀριθ. πρωτ. : 106
Χρον. ἔνδειξη : 1888 11 Ἰανουαρίου
Πηγή προελεύσεως: ΚΠΑ, τ. 58, σ. 86 (βλ. *Πίν. Α4)*
Παραλήπτης : Οἱ ἡγούμενοι καί οἱ πατέρες τῶν ἱερῶν μονῶν Ὀλυμπιώτισσας, Σπαρμοῦ καί Ἁγίου Ἀντωνίου Δεμεράδων τῆς ἐπαρχίας Ἐλασσονας
Θέμα: Ἔλεγχος τῶν πιό πάνω μονῶν ἀπο τόν πατριαρχικο ἔξαρχο Ἀλέξανδρο Ἰωαννίδη[11].

---

11. Τρία ἔτη ἀργότερα, στά 1891, ἐποπτης στο μοναστηρι, ὅπως προκυπτει ἀπό ἐπιστολή (22 Φεβρουαριου) διοριστηκε ὁ μητροπολιτης Ἐλασσονας Νικόδημος (βλ. σχετικά ΚΠΑ, τ. 61, σσ. 76-77)

«Ὁ ἐκ τῶν ἡμετέρων γραμματέων ἐντιμολογιώτατος κύριος Ἀλέξανδρος Ἰωαννίδης ἐξαρχικῶς αὐτό /²θι ἀποσταλείς δι᾽ ἐκκλησιαστικήν τινα ὑπόθεσιν, ἐνετάλη συγχρόνως παρ᾽ ἡμῶν ἵνα μεταβάς καί εἰς τήν Ἱεράν/³ ὑμῶν Μονήν ἐξελέγξῃ τούς λ(ογαριασ)μούς αὐτῆς τούς ἀνεξελέγκτους ὄντας μέχρι τέλους τοῦ ἄρτι λήξαντος ἔτους /⁴ καί ἐν τῇ ἐνταῦθα ἐπανόδῳ αὐτοῦ ὑποβάλῃ τῇ Ἐκκλησίᾳ τόν ἰσολογισμόν πρός γνῶσιν τῆς οἰκονομικῆς /⁵ καταστάσεως ὡς νῦν διατελῇ ἡ ἱερά ὑμῶν Μετάνοια, ὑποδεικνύων ἡμῖν συνάμα καί τόν τρόπον, καθ᾽ /⁶ ὅν ὀφείλετε τοῦ λοιποῦ, κρατεῖν τά λογιστικά βιβλία, ὡς διά τῆς ἐσχάτως διαβιβασθείσης ἡμῖν ἐκκλη/⁷σιαστικῆς ἐγκυκλίου προενετάλητε. Ἐν τῇ εὐκαιρίᾳ δέ ταύτῃ ἐντελλόμεθα τῇ ὑμῶν ὁσιότητι ἵνα /⁸ μετρήσητε τῷ διαληφθέντι ἐξάρχῳ καί τά ἅπερ ἡ Μονή ὑμῶν καθυστερεῖ ἐτήσια εἴς τε τό Ἐθ(νικόν) ταμεῖον καί τάς Σχολάς Θεολογικῆς καί Ἱερατικῆς ὡς καί τάς καθυστερουμένας εἰς τήν Ἐκκλησιαστικήν /¹⁰ Ἀλήθειαν συνδρομάς, λαμβάνοντες προχείρους αὐτοῦ ἀποδείξεις ἕως οὗ ἀκολούθως ἀποστείλωμεν /¹¹ ὑμῖν τάς διπλωτύπους (sic) *κατά τήν τάξιν. Ἡ δέ τοῦ Θεοῦ χάρις κτλ.*

ͺαωπη Ἰανουαρίου ια´

/¹² Ὁ Κωνστ(αντινουπόλεως) ἐν Χ(ριστ)ῷ εὐχέτης».

11

Ἀριθ. πρωτ. : 1684

Χρον. ἔνδειξη : 29 Ἀπριλίου 1894

Πηγή προελεύσεως: ΑΙΜΘ, ἀρ. φακ. γεν. 29, εἰδ. 3, Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον, Ἀλληλογραφία πρός μητροπολίτη Ἀθανάσιο 1 Β1 ε´, σσ. 2 (*βλ. Πίν. Β3*).

Παραλήπτης : Ὁ μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Ἀθανάσιος

Θέμα : Κωλύματα στή διαχείριση τῆς περιουσίας τῶν μονῶν Ὀλυμπιώτισσας καί Σπαρμοῦ.

« † Ἱερώτατε Μητροπολῖτα Θεσσαλονίκης, ὑπέρτιμε /² *καί ἔξαρχε πάσης Θετταλίας, ἐν ἁγίῳ Πνεύματι /³ ἀγαπητέ ἀδελφέ καί συλλειτουργέ τῆς ἡμῶν /⁴ Μετριότητος κύρ Ἀθανάσιε, χάρις εἴη τῇ αὐ /⁵τῆς Ἱερότητι καί εἰρήνη παρά Θεοῦ. Οἱ ὁσιώτα/⁶τοι ἡγούμενοι τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ Ἐλασσῶνος δύο /⁷σταυροπηγιακῶν μονῶν Ὀλυμπιωτίσσης καί Σπαρ /⁸μοῦ*

ἀνηνέχθησαν τῇ Ἐκκλησίᾳ ὑποβαλόντες, /⁹ ὅτι αἱ μοναί αὐτῶν κέκτηνται ἐν τῇ ἱερᾷ ἐπισκο /¹⁰πῇ Πέτρας καί παρά τό τσιφλίκιον Σέλος ἱκανάς /¹¹γαίας οὐκ εὐκαταφρονήτους δυναμένους ἀπο /¹²φέρειν προσόδους ταῖς πολλαχῶς πασχούσαις ταύ /¹³ταις μοναῖς. Εἰ καί δέ ἡ ἐπί τῶν γαιῶν τούτων /¹⁴ κυριότης τῶν εἰρημένων μονῶν καί ὑπό αὐτῶν / ¹⁵ τῶν πολιτικῶν ἀρχῶν ἀναγνωρίζεται ὡς ἀνέκαθεν /¹⁶ ὑπάρχουσα καί ὑπό τῶν πλείστων κατοίκων τοῦ /¹⁷ διαληφθέντος τσιφλικίου ὁμολογεῖται, οὐδέν ἧτ /¹⁸τον ὅμως ἔνιοι τούτων, ἀρνούμενοι τ' ἀπαράγραπτα /¹⁹ τῶν μονῶν δίκαια, παρακωλύουσι τήν εἰς διαφό /²⁰ρους ἰδιώτας ἐνοικίασιν τῶν γαιῶν τούτων ὑπό /²¹ τῶν ἐν λόγῳ μονῶν, πρός ζημίαν αὐτῶν προφανῆ. /²² Μή δυνάμενοι δέ οἱ διαληφθέντες ἡγούμενοι ἐπί /²³καλεσθῆναι ὑπέρ ἑαυτῶν τήν τῆς Σεβαστῆς Κυβερ /²⁴νήσεως ἐπέμβασιν, ἅτε στερούμενοι κυβερνη- /²⁵τικῶν ἐγγράφων (χοτζετίων) καταδεικνυόντων /²⁶ τήν κυριότητα τῶν μονῶν ἐπί τῶν διαληφθεισῶν /²⁷ γαιῶν, οὐκ ἔχοντες δ' ἄλλως ἀπαλλάξαι τῆς κατα /²⁸διώξεως ταύτης τάς εἰρημένας μονάς, ἐξῃτήσαντο /²⁹ τήν ἔκδοσιν ἐκκλησιαστικοῦ ἐπιτιμίου κατά /³⁰ πάντων ἐκείνων, ὅσοι γινώσκοντες τήν ἀλήθειαν //³¹ ἀποκρύπτουσιν αὐτήν ἐπί σκοποῖς πλαγίοις καί /³²πρός ζημίαν τῶν ἱερῶν ἐκείνων καταγωγίων. Γρά /³³φοντες τοίνυν, συνοδικῇ ἀποφάσει, τῇ αὐτῆς ἱε /³⁴ρότητι, προτρεπόμεθα αὐτήν καί ἀξιοῦμεν, ὅπως /³⁵ σπεύσῃ μεταδοῦναι τάς δεούσας ὁδηγίας τῷ Θεο /³⁶φιλεστάτῳ ἐπισκόπῳ Πέτρας κύρ Θεοκλήτῳ[12], ὅπως /³⁷ ἡ θεοφιλία του

---

12. Γιά τόν ἀπό Πολυανῆς (1879-1885) ἐπίσκοπο Πέτρας Θεόκλητο Παπαϊωάννου (Σεπτ. 1885- 23 Αὐγ. 1896) μετέπειτα Κίτρους (23 Αὐγ. 1896-18 Φεβρ. 1904) βλ. κυρίως *ΕΑ* 20 (1896) 226· Τσακοπούλου, Ἐπισκοπικοί, 33 (1958) 165· Φιλιππαίου, Ἐκκλησίας, 31 (1960) 538· Ἀγγελοπούλου, Ἡ συμβολή, σ. 64 ὑποσ. 1, ὅπου καί κάποια βιογραφικά στοιχεῖα, σσ. 66, 67-71, 74· Ἀτέση, «Ἐπισκοπικοί κατάλογοι τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπ' ἀρχῆς μέχρι σήμερον», *ΕΦ* 56 (1974) 463· Ἀγγελοπούλου, Βιβλιοκρισία Ε. Γκούμα-Ἰω. Συνεφάκη, 402 ὑποσ. 4, 405· τοῦ ἰδίου, Ἡ ἐπισκοπική Σύνοδος τῆς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης καί ἡ σημασία αὐτῆς σήμερον», *Θεολογία* 48_2 (1977) 803 ὑποσ. 30, 817 ὑποσ. 72 (=Balkan Studies 18_2 (1977)389 ὑποσ. 30, 403 ὑποσ. 2, 405 ὑποσ. 4)· Γλαβίνα Ἀποστόλου Ἀθ., «Ἐπίσκοποι Κίτρους κατά τήν τουρκοκρατίαν ἐπί τῇ βάσει τῶν πηγῶν», *Μακεδονικά* 18 (1978) 89· Ἀνδρεάδη Χρήστου Γ., «Ὁ Κίτρους Θεόκλητος (πρόσθετα βιογραφικά στοιχεῖα ἀπό ἀνέκδοτα ἔγγραφα τοῦ Ὑπουργείου Ἐξωτερικῶν», *Μακεδονικά* 19 (1979) 252-257, κυρίως

μετακαλουμένης παρ' ἑαυτῇ τούς /[38] παραβλάπτοντας τά συμφέροντα τῶν μονῶν Ὀλυμ /[39]πιωτίσσης καί Σπαρμοῦ προτρέψηται αὐτούς, ἵ /[40]να παύσωνται πολεμοῦντες τάς μονάς ταύτας, ὁ /[41]μολογήσωσι δέ τ' ἀπαράγραπτα αὐτῶν δίκαια. /[42] Ἄλλως ἐκδοθήσεται φρικτόν ἐκκλησιαστικόν ἐπι / [43]τίμιον κατ' αὐτῶν, οἵτινες καίπερ γινώσκοντες τήν /[44] ἀλήθειαν, ἐθελοκακοῦντες ὅμως ἀποκρύπτουσιν /[45] αὐτήν καί ζημιοῦσι τάς μονάς. Ἡ δέ τοῦ Θεοῦ /[46] χάρις καί τό ἄπειρον ἔλεος εἴη μετά τῆς αὐτῆς /[47] Ἱερότητος.

ͅαωϡδ Ἀπριλίου κθ'

/[48] † Ὁ Κωνσταντινουπόλεως ἐν Χ(ριστ)ῷ ἀγαπητός ἀδελφός».

12

Ἀρ. πρωτ.: 207
Χρον. ἔνδειξη: 1894 29 Ἀπριλίου
Πηγή προελεύσεως: ΑΙΜΘ, Πρωτόκολλον τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης τῶν ἐτῶν 1893-1898 (παλαιά

σ. 254 ὑποσ. 1· Κωνσταντινίδη Ἐμμανουήλ Ἰ., «Ἀνέκδοτος ἐπισκοπικός κατάλογος Κίτρους», *Τιμητικόν ἀφιέρωμα εἰς τόν μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν ἐπί τῇ 25ετηρίδι τῆς ἀρχιερατείας του*, Ἀθῆναι 1980, σ. 230· Ἀγγελοπούλου, Ἡ ἐπισκοπή Πλαταμῶνος, σσ. 57-58 ὑποσ. 41· Μωραλίδη Γιάννη, «Ὁ μακεδονομάχος- ὁδηγός Σταῦρος Μπάλλιος καί ὁ ἐπίσκοπος Κίτρους Θεόκλητος Β'», *Μακεδονικά* 24 (1984) 209-215, κ.σ. 213· Σταυρίδου Βασιλείου Θ., *Ἡ Ἱερά Θεολογική Σχολή τῆς Χάλκης 1844 -1923*, Θεσσαλονίκη[2] 1988, σ. 255 (α' ἔκδοση, Ἀθῆναι 1970, σ. 149)· Καραθανάση Ἀθαν. Ε.- Τριανταφυλλίδη Γεωργ. (ἀρχιμ.), *Ἡ ἐπισκοπική Σύνοδος τῆς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης (19ος -20ός αἰώνας)*, Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 27 ὑποσ. 23, 55, 56,58,59, 60, 62,80· Καραθανάση, *Θεσσαλονίκεια καί Μακεδονικά*, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 154· Σωτηριάδη Ἰγνατίου Δ., «Κατάλογος ἐπισκόπων καί μητροπολιτῶν Κίτρους (μέ ὁρισμένες βιογραφικές παρατηρήσεις)», *Ὁ Πανσέληνος*, τεῦχ. 2 (Ἰαν.-Ἀπρ. 1998) 44, 45, 47· Καραθανάση, Ἡ ἐπισκοπική, *Πρακτικά ΙΓ' Συμποσίου*, σ. 79· Νανάκη Ἀνδρέα (ἀρχιμ.), *Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Νεώτερα Ἱστορικά Α'*, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 143 [=«Ἀρχιερατικές ἐκλογές καί μεταθέσεις στήν ἐπισκοπική Σύνοδο τῆς Θεσσαλονίκης. Ἀπό τόν κώδικα τῆς Συνόδου (1891-1923)», ΛΔ' Δημήτρια, Δῆμος Θεσσαλονίκης-Ἱερά Πατριαρχική καί Σταυροπηγιακή Μονή Βλατάδων, *Πρακτικά ΙΓ' Διεθνοῦς Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου: Χριστιανική Θεσσαλονίκη, «Ἡ ἐπαρχιακή μητροπολιτική Σύνοδος Θεσσαλονίκης», Ἱερά Μονή Βλατάδων 21-23 Ὀκτωβρίου 1999*, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 93· Κολτσίδα Ἀντώνη Μιχ., *Ἡ ἐκπαίδευση τῶν Ἀρωμούνων στή Δυτική Μακεδονία καί τά ὕστερα χρόνια τῆς τουρκοκρατίας. Ἕνα πρότυπο αὐτοδιοικούμενης κοινοτικῆς ἐκπαίδευσης*, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 214· Παπάζη, *Ὁ μητροπολίτης*, σσ. 139, 140-143, 186.

ἀρίθμηση 2), σ. 141
Παραλήπτης: Ὁ ἐπίσκοπος Πέτρας Θεόκλητος
Θέμα: Διά τοῦ ἁγίου Θεσσαλονίκης νά δοθοῦν συστάσεις ἀπό τόν ἐπίσκοπο Πέτρας καί σέ περίπτωση μή συμμόρφωσής τους νά ἐκδοθεῖ ἐκκλησιαστικό ἐπιτίμιο ἐναντίον κατοίκων τοῦ χωριοῦ Σιλός/Σέλλος= Πύθιον) τῆς ἐπισκοπῆς του, ἐπειδή ἐμπόδιζαν τή μίσθωση γαιῶν τῶν μονῶν Ὀλυμπιώτισσας καί Σπαρμοῦ σέ ἰδιῶτες.

«Συνεπείᾳ αἰτήσεως τῶν ἡγουμένων τῶν μονῶν Ὀλυμπιώτισσας καί Σπαρμοῦ ὅπως ἐκδοθεῖ ἐκκλησιαστικόν ἐπιτίμιον κατ᾽ ἐνίων ἐκ τοῦ χωρίου Σιλός τῆς ἐπισκοπῆς Πέτρας, οἵτινες ἀρνούμενοι τά ἀπαράγραπτα δίκαια τῶν μονῶν ἐπί τῶν παρά τῶν ἐν λόγῳ τσιφλικίου γαιῶν αὐτῶν παρακωλύουσι τήν εἰς διαφόρους ἰδιῶτας ἐνοικίασιν αὐτῶν, ἐντέλλεται καί ἀξιοῖ, ὅπως δοθῶσιν αἱ δέουσαι ὁδηγίαι τῷ Πέτρας, ὅστις προτρέψῃ αὐτούς παύσασθαι πολεμοῦντες τάς ἐν λόγῳ μονάς, ὁμολογήσωσι δέ τά ἀπαράγραπτα αὐτῶν δίκαια ἄλλως ἐκδοθήσεται ἐπιτίμιον»[13].

13

Ἀρ. πρωτ. : 6478
Χρον. ἔνδειξη: 1895 17 Φεβρουαρίου
Πηγή προελεύσεως: ΚΠΑ, τ. Α΄ 66, σ. 412 (*βλ. Πίν. Α5)*
Παραλήπτης: Ὁ ἡγούμενος τῆς μονῆς Νικηφόρος
Θέμα: Ἐξόφληση χρέους τῆς μονῆς πρός τόν μητροπολίτη Ἐλασσόνας

«Διά τῆς παρούσης Πατριαρχικῆς ἡμῶν ἐπιστολῆς ἐντελ-

---

13. Τό κείμενο αὐτό, πού ἀποτελεῖ τό περιεχόμενο εἰσερχόμενου ἐγγράφου στό βιβλίο Πρωτοκόλλου τοῦ ΑΙΜΘ, στάλθηκε στίς 29 Ἀπριλίου 1894 ἀπό τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο καί παρελήφθη στίς 9 Μαΐου. Δυό ἡμέρες ἀργότερα (11 Μαΐου), ὅπως προκύπτει ἀπό τόν πίνακα ἐξερχομένων ἐγγράφων τοῦ ΑΙΜΘ, ἀντίγραφο τοῦ κειμένου αὐτοῦ διαβιβάστηκε καθηκόντως ἀπό τόν μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Ἀθανάσιο πρός τόν ἐπίσκοπο Πέτρας Θεόκλητο μέ τή σύσταση «*ἵνα ἐνεργήσῃ τά δέοντα καί τό ἀποτέλεσμα ἀνακοινώσηται ἐγκαίρως*». Τό ἴδιο ἔτος (1894), ὅπως φαίνεται ἀπό πατριαρχική ἐπιστολή (23 Σεπτεμβρίου) μέ θέμα τήν καταβολή δικαιωμάτων, ἡγούμενος στή μονή Σπαρμοῦ ἦταν ὁ Νικηφόρος (βλ. σχετικά ΚΠΑ, τ. Α΄ 65, σ. 289).

λόμεθα τῇ ὁσιό/[2]τητί σου ἵνα ἅμα τῇ παραλαβῇ αὐτῆς προθυμηθῇ οἷς οἶσθα τρόποις φιλοτίμως ἐξοφλῆ/[3]σαι τό πρός τόν ἱερώτατον μητροπολίτην Ἐλασσῶνος κύριον Νικόδημον, σπουδαίαν ἐν /[4] ὥρᾳ ἀνάγκης ἐπιδειξάμενόν σοι φιλάγαθον ἀρωγήν, χρεωστικόν σου ἐκ κεφαλαίου λιρῶν /[5] ὀθωμ(ανικῶν) πεντήκοντα ὁμόλογον ἐπ᾽ ὀνόματι τοῦ ἀνηψιοῦ αὐτοῦ Εὐαγγέλου Θεοδωρίδου μετά τῶν /[6] ἄχρι τοῦδε τόκων αὐτοῦ, τοῦ ἱερωτάτου Μητροπολίτου ἀπαραίτητον καί ἐπείγουσαν ἔχοντος /[7] νῦν αὐτῶν χρείαν, ἐγχειρίζων τά χρήματα τῷ αὐτόθι ἀρχιερατικῷ αὐτοῦ ἐπιτρόπῳ κύρ/[8] Θεοφάνῃ, παρ᾽ οὗ καί λήψει τό ὁμόλογόν σου· ἐν ἐναντίᾳ περιπτώσει ἀποσταλήσεται αὐτόσε ἐπί τούτῳ ἔξαρχος εἰς βάρος τῆς ὁσιότητός σου. Ἡ δέ τοῦ Θεοῦ χάρις κτλ.

ᾳωϟε΄ Φεβρουαρίου ιζ΄».

14

Ἀρ. πρωτ. 5727
Χρον. ἔνδειξη: 1902 2 Ὀκτωβρίου
Πηγή προελεύσεως: ΚΠΑ, τ. Α΄ 75, σ. 3 (βλ. *Πίν. Α6)*
Παραλήπτης: Ἡ ἱερά μονή Σπαρμοῦ
Θέμα: Ἔκφραση εὐαρέσκειας πρός τούς πατέρες τῆς μονῆς Σπαρμοῦ γιά τήν καλή κατάσταση αὐτῆς, ὕστερα ἀπό τήν ἔκθεση τοῦ πατριαρχικοῦ ἐξάρχου ἐπισκόπου Ξανθουπόλεως Ἰωάννου[14].

«Ἀπό ἐκθέσεως τοῦ ἐσχάτως τήν ἱεράν Μονήν ἐπιθεω-

---

14. Γιά τόν Σμυρναῖο Ἰωάννη Διακουμάκη γνωρίζουμε ὅτι ἀπό βοηθός ἐπίσκοπος τοῦ μητροπολίτη Σμύρνης Βασιλείου χειροτονήθηκε, ὕστερα ἀπό αἴτηση τοῦ τελευταίου, ἐπίσκοπος Ξανθουπόλεως (29.5.1899-10.10. 1906), κατόπιν ἔγινε Δυρραχίου (10.10.1906-15.2.1911) καί τέλος Βάρνης (15.2.1911-9.6.1913), ὁπότε καί ἀπεβίωσε. Πολλές φορές ὁ ἐπίσκοπος Ξανθουπόλεως Ἰωάννης ἀνέλαβε, μέ ἐντολή τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχη Ἰωακείμ Γ΄, ὡς ἔξαρχός του, τόν ἔλεγχο πατριαρχικῶν καί σταυροπηγιακῶν μονῶν γιά τήν κατάσταση τῶν ὁποίων εἶχε τήν ὑποχρέωση νά ἀποστείλει στό Πατριαρχεῖο σχετική ἔκθεση. Τό ἔτος 1902 ὁ Ἰωάννης, ἐκτός ἀπό τή μονή Ἁγίας Τριάδος Σπαρμοῦ Ἐλασσόνας, εἶχε ἐντολή νά ἐλέγξει τίς μονές Τιμίου Προδρόμου Σερρῶν καί Σκήτης Βεροίας, Ἀχειροποιήτου Θεοτόκου, πού εἶναι γνωστή ὡς Εἰκοσιφοίνισσα Δράμας, Παναγίας Ὀλυμπιώτισσας Ἐλασσόνας, Ἁγίου Διονυσίου Ὀλύμπου, Ὁσίου Νικάνορα-Ζάβορδας Γρεβενῶν, Ἁγίου Ἀντωνίου Δεμεράδων Κοζάνης, Ἁγίου Ἀθανασίου Σφίνιτζας Ἡμαθίας κτλ.

ρήσαντος πατριαρχικοῦ ἐξάρχου θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Ξανθουπόλεως κ. Ἰω/²άννου εὐαρέστως πληροφορηθέντες ὅτι ἐν τῷ εὐαγεῖ τούτῳ ἱδρύματι ἐπικρατεῖ εἰρήνη καί ἀγάπη μεταξύ τῶν ἀδελφῶν καί ἀφοσίωσις εἰς τό καθῆ/³κον μετ᾽ εὐσεβείας καί ἐπιγνώσεως τοῦ ἀληθοῦς μοναστηριακοῦ, προαγόμεθα, συνοδικῇ διαγνώμῃ, ἵνα ἐκφράσωμεν ὑμῖν τήν πλήρη /⁴ τῆς Μητρός Ἐκκλησίας εὐαρέσκειαν καί τόν δίκαιον αὐτῆς ἔπαινον. Προτρεπόμεθα δέ πατρικῶς ἵνα μετά τοῦ αὐτοῦ ἐνθέου ζήλου ἐξακο/⁵λουθῆτε καταβάλλοντες φιλοτίμως ἐνδελεχῆ πρόνοιαν ὑπέρ τῆς πνευματικῆς καί ὑλικῆς εὐελιξίας τῆς Μετανοίας ὑμῶν ἐπισπώμενοι δι/⁶καίως τήν χ(άριν) τοῦ θ(εοῦ) κτλ.

ᾳ ϡ β΄ Ὀκτωβρίου β΄ ».

15

Ἀριθ. πρωτ. : 7914

Χρον. ἔνδειξη: 28 Ὀκτωβρίου 1903

Πηγή προελεύσεως: ΑΙΜΘ, ἀρ. φακ. γεν. 30, εἰδ. 4, Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο, Ἀλληλογραφία πρός τόν μητροπολίτη Ἀθανάσιο 3 Β1θ΄, σσ. 3 (βλ. *Πίν. Β4).*

Παραλήπτης: Τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο ἀναθέτει στόν μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Ἀθανάσιο νά ἐρευνήσει διά τοῦ ἐπισκόπου Κίτρους τό ζήτημα πού προέκυψε.

Θέμα: Διαμαρτυρία τῶν πατέρων τῆς μονῆς Σπαρμοῦ Κυρίλλου καί Καλλινίκου γιά τήν κακή διαχείριση τῶν οἰκονομικῶν της ἀπό τόν ἡγούμενο Νικηφόρο.

« /¹ Παναγιώτατε,

/² Τά εὐπειθῆ τέκνα τῆς τοῦ Χριστοῦ μεγάλης χριστιανικῆς /³ ἐκκλησίας ἐμφανιζόμενα πρός τήν ὑμετέραν Πανα-

---

[βλ. σχετικά Χιονίδη Γεωργίου Χ., *Σύντομη ἱστορία τοῦ Χριστιανισμοῦ στήν περιοχή τῆς Βέροιας*, Βέροια 1961, σ. 54· Παπάζη, *Ἱστορία*, σ. 120· πρβλ. τοῦ ἰδίου, «Ἀνέκδοτα ἔγγραφα ἀπό τό Ἀρχεῖο τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἀναφερόμενα στήν ἱστορία τῆς ἱερᾶς μονῆς Πέτρας τοῦ Ὀλύμπου», *ΓΠ*, τεῦχ. 781 (Ἰαν.-Φεβρ. 2000) 26, ἔγγρ. 1]. Γιά τόν ἐπίσκοπο Ἰωάννη βλ. ἐνδεικτικά *ΕΑ* 26 (1902) 453, 488 καί 37(1913) 194· Ἀλεξούδη, Χρονολογικοί, 4 (1927) 226· Τσακοπούλου, Ἐπισκοπικοί, 33 (1958) 303, 410, 423 καί 34 (1959) 15· Φιλιππαίου, Ἐκκλησίας, 32 (1960) 79, 82, 87· Σταυρίδου Βασιλείου Θ., *Ἡ Ἱερά Θεολογική Σχολή τῆς Χάλκης 1844-1923*, Ἀθῆναι 1970, σ. 262.

γιότητα ἐκ/[4]δηλουσι τάς εὐγνωμονικάς συμπαθείας, ἅς τρέφομεν πρός αὐτήν /[5] διά τήν μέριμναν τήν μεγάλην ἥν καί ἄλλοτε κατέβαλε καί /[6] νῦν καταβάλλει ὑπέρ εὐοδώσεως καί βελτιώσεως τῆς οἰκονομι /[7] κῆς καταστάσεως τῶν ἱερῶν Μονῶν ἤδη βλέποντες μετά πολλῆς /[8] τῆς λύπης ὅτι ἡ κατάστασις ἡ οἰκονομική τῆς ἱερᾶς ἡμῶν Μονῆς /[9] βαίνει ἐπί τά χείρῳ μή δυνάμενοι νά βελτιώσωμεν ταύτην ἕνε/[10] κα τῆς διευθύνσεως καί διαχειρίσεως τῶν πραγμάτων ἐκ μέρους /[11] τοῦ Ἡγουμένου κυρίου Νικηφόρου ὅστις ἅπαντα τά κτήματα /[12] ἔχει ὑπό πενταετῆ ἐνοικίασιν πρός ἐξόφλησιν χρεῶν παλαιῶν. /[13] Ἀποφαινόμεθα πρός τήν ὑμετέραν Παναγιότητα θεοσεβῶς /[14] ἐκθέτοντες καί εὐσυνειδότως φωτίζοντες ταύτην πρός θερα/[15] πείαν τῶν κακῶν ἐχόντων οἰκονομικῶν πραγμάτων ἅτινα /[16] πρό ἐτῶν πολλῶν βαίνουσι ὀλε-θρίως καί φθοροποιῶς ἐν ᾧ ὁ Σεβαστός /[17] ἡμῶν Ἡγουμένος κύριος Νικηφόρος ἐν τῇ διαπραγματεύσει ἐ/[18] νοικιάσεως τῶν κτημάτων διϊσχυρίζετο ὅτι ἐξοφλεῖ ἐκ τῶν χρεῶν /[19] τῶν ἐπιβαρυνομένων τήν ἱεράν Μονήν, ἀλλά ἀτυχῶς βλέπομεν /[20] ὅτι τά χρέη αὐξάνουσιν ἡ κινητή περιουσία ἡ συνισταμένη/[21] ἐκ (sic) *αἰγοπροβάτων, βοῶν καί ἀγελάδων ἠλαττώθη τά μέ /[22] γιστα ὁ ἀριθμός αὐτῶν καί ἐλαττοῦται καί σήμερον δέν κα/[23] τόρθωσε νά συντηρήσῃ πλείονα τῶν ἑκατό αἰγοπροβάτων μή //[24] ἐπαρκούντων καί ταῦτα πρός οἰκονόμησιν ἀναγκῶν τῆς Μονῆς καί /[25] ταῦτα ἀπειλεῖ ὅτι θά πωλήσῃ πρός τελείαν φθοράν ἐναπολειφθέντων /[26] ὀλίγων πραγμάτων ὁμόλογον ἀρχαῖον προκατόχων Ἡγουμένων /[27] ἐπ' ὀνόματι Δήμου Νικολάου τό ὁποῖον ἡ πρό ἐτῶν ἄλλοτε σταλεῖ/[28]σα ἐξαρχία ἐκ μέρους τοῦ Πατριαρχείου πρός ἐξακρίβωσιν τῶν /[29] χρεῶν ἀπέῤῥιψε τοῦτο ὡς πλαστόν ὡσαύτως καί δικαστικῶς /[30] προβάς ὁ ἐπ' ὀνόματι τοῦ ὁμολόγου ἀπεκλείσθη τοῦ δικαιώματος /[31] τῆς λήψεως, καί ἔκτοτε ἄκυρον νομιζόμενον ὁ εἰρημένος Ἡγούμε/[32] νος κύριος Νικηφόρος συμπαρέλαβε εἰς τά ἄλλα χρέη καί τό ἄκυ/[33] ρον τοῦτο χρέος καί ἀπέναντι τοῦ παλαιοῦ τούτου ὁμολόγου /[34] ἀνερχομένου εἰς κεφάλαιον ἑκατό περίπου λιρῶν ἐνοικίασε /[35] τό κτῆμα ἐν Καραούλη διά πέντε ἔτη πρός ἐξόφλησιν τοῦ πλα/[36] στοῦ τούτου ὁμολόγου. Ἕτερον δέ νεώτερον εἰς τό ὁποῖον ἐσχάτως /[37] προέβη, ἀφ' οὗ ἄλλα προηγούμενα διεπράξατο ἄνομα καί πρός βλάβην τῆς ἱερᾶς Μονῆς Σπαρμοῦ τῶν ὁποίων ἡ ἀπαρίθμησις /[39] εἶναι*

ἄπειρος καί ἡ ἔκθεσις καθίσταται μακροτάτη διά/[40] τοῦτο ἀποσιωπῶμεν ταῦτα, πωλήσας τό καλούμενον μέρος Δρήμα /[41] σήμερον ἀντί ἕξ λιρῶν ὀθωμανικῶν ἐν ᾧ ἄλλοτε ἐπωλεῖτο /[42] ἀντί εἴκοσι καί πέντε λιρῶν ὀθωμανικῶν· προέβη δέ εἰς τοῦτο /[43] ἄνευ προκηρύξεως καί πλειοδοτήσεως καί πολλά ἄλλα ἄξια /[44] λόγου σπουδαίου ἀφιερώματα ἐχρησιοποίει εἰς ἀτομικάς /[45] ἀνάγκας ἐν ᾧ οἱ ἀφιερωταί διέθετον ταῦτα χάριν εὐλα/[46] βείας πρός ἐπισκευασίαν τοῦ ἱεροῦ κτηρίου τῆς ἱερᾶς Μο/[47] νῆς ἡμῶν· ὅθεν καθῆκον ἱερόν ἐπιβαλλόμενον τοῖς ταπεινοῖς //[48] πατράσι νομίζοντες διαβιβάζομεν πρός τήν ὑμετέραν /[49] Παναγιότητα τήν μεριμνῶσαν ὑπέρ τῆς βελτιώσεως /[50] τῶν ἱερῶν Μονῶν τήν κατάστασιν ταύτην ἥν ἱκετευτικῶς /[51] καί φιλευσπλαγχνικῶς παρακαλοῦμεν ἵνα σώσῃ τήν ἱεράν /[52] Μονήν ἐκ τοῦ ὀλεθρίου τούτου ῥεύματος ὡς ἡ αὐτοῦ Παναγι/[53] ότης κρίνει εὔλογον τήν διάσωσιν καί διατελοῦμεν ταπει/[54] νῶς καί ἀξιοσεβάστως πρός τήν ὑμετέραν Παναγιότητα.

/[55] Ἐν ἱερᾷ Μονῇ Σπαρμοῦ τῇ 28ῃ Ὀκτωβρίου 1903

/[56] Οἱ Ταπεινοί θεράποντες

/[57] Κύριλλος Ἱερομόναχος

/[58] Καλλίνικος Μοναχός».

16

Ἀρ. πρωτ. : 4485
Χρον. ἔνδειξη: 1906 27 Ἰουνίου
Πηγή προελεύσεως: ΚΠΑ, τ. Α′ 79, σ. 207.
Παραλήπτης: Οἱ μονές Βαζελῶνος[15], Περιστερεώτα[16], Ὀλυμπιώτισσας, Σπαρμοῦ, Ἁγ. Ἀντωνίου (Δεμεράδων).

---

15. Γιά τή μονή Βαζελῶνος (παραλλαγή τοῦ ὀνόματος Ζαβουλών ἀπό τό ὁμώνυμο ὄρος, ἡ ὁποία τιμᾶται στό ὄνομα τοῦ Τιμίου Προδρόμου), βλ. Χρυσάνθου (μητρ. Τραπεζοῦντος), *Ἡ Ἐκκλησία Τραπεζοῦντος* (ἀνατύπωσις ἐκ τοῦ τετάρτου καί πέμπτου τόμου τοῦ Ἀρχείου Πόντου), ἐν Ἀθήναις, τυπογραφεῖον «*Ἑστία*» 1933, σσ. 484-499, 824-825 (εὑρετήριο)· Μυρίδου Χρυσ. «Συμβολή εἰς τήν βιβλιογραφίαν τοῦ Πόντου», *Ἀρχεῖον Πόντου* 10 (1940) 79, 89, 91, 120, 124, 162· Bryer Anthony-Winfield David, *The Byzantine monuments and topography of the Pontos*, Dumbarton Oaks Studies Twenty, volume One, 1984,κυρίως σσ. 289-294, Φοροπούλου Νικ. Λ., «Ζαβουλῶνος Μονή», *ΘΗΕ*, τ. 5, Ἀθῆναι 1964, σ. 1177· Ἰωαννίδη Σάββα, *Ἱστορία καί στατιστική τῆς Τραπεζούντας καί τῆς γύρω περιοχῆς καί στοιχεῖα γιά τήν ἐκεῖ ἑλληνική γλῶσσα*

Ἁγίου Διονυσίου (Ὀλύμπου), Ἁγίου Ἀθανασίου Σφίνιτζας[17]

Θέμα: Ὀφειλές τους πρὸς τὸ Ἐθνικὸ Ταμεῖο.

«Ἕνεκα τῶν ἀναγκῶν τοῦ Ἐθνικοῦ Ταμείου προτρε-

ἐκδ. οἶκος ἀδελφῶν Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 192· Τανιμανίδη Παναγιωτη, «Σταυροπηγιακες μονες- Ἐξαρχιες. Μονὴ Βαζελῶνος ἢ Ζαβουλων» *Ἐγκυκλοπαιδεια τοῦ Ποντιακοῦ Ἑλληνισμοῦ Ἱστορία-Λαογραφια-Πολιτισμος. Ἑλληνικος Ποντος*, τόμ. Α', σσ. 171-172 καί τόμ. Ε', Μαλλιαρης -Παιδεια, Θεσσαλονικη 1988, σ. 218· Γεωργιάδη Θανάση (γενική ἐπιμελεια), *Ἐγκυκλοπαιδεια τοῦ Ποντιακοῦ Ἑλληνισμοῦ. Ὁ Πόντος. Ἱστορια. Λαογραφια και Πολιτισμος*, τομος δευτερος, Μαλλιάρης -Παιδεία, Θεσσαλονικη 1991, σσ. 458-460· Μεριμνα Ποντιων Κυριῶν, *Ζωντανές Μνῆμες Ποντου*, φωτογραφιες-κειμενα: Ἄννα Θεοφυλάκτου, Ἐκδοτικός οἶκος Ἀδελφῶν Κυριακιδη, Θεσσαλονίκη 1992, σσ. 62, 281-283. Σέ ἀνάμνηση τῆς σταυροπηγιακῆς αὐτῆς μονῆς τοῦ Ποντου τό 1972 ἀνιδρύθηκε στό χωριό Ἅγιος Δημητριος τοῦ Βερμιου, ἀπο τον όμωνυμο θρησκευτικο σύλλογο, τό νεο μοναστηρι-ποντιακο κεντρο τοῦ Τιμιου Προδρομου τοῦ Βαζελῶνος (βλ. σχετικα Παπαϊωαννου Λαζαρου Ἀθ., Ἡ Μητροπολη Σερβίων και Κοζάνης (μαρτυριες και διαπιστώσεις), στον τομο Β', *«Οἰκοδομή καί Μαρτυρία»*-Ἔκφρασις ἀγαπης και τιμῆς εἰς τόν Σεβ. Μητροπολίτην Σερβίων καί Κοζανης Διονυσιον, Κοζανη 1991, σ. 338· πρβλ. Δημοπούλου Ἰωάννου Δ., *Τά παρα τον Ἀλιακμονα Ἐκκλησιαστικα*, Θεσσαλονικη 1994, σσ. 152-154· Σαμουηλιδη Χρηστου, *Ἱστορια τοῦ Ποντιακοῦ Ἑλληνισμοῦ*, Ἀλκυών, Ἀθήνα χ.χ., σσ. 104-106.

16. Για τη βυζαντινη μονη τοῦ Ἁγίου Γεωργίου Περιστερεώτα ἢ μονή Περιστερᾶς στον Ποντο (μετα τη βιαιη ἀπομακρυνση τοῦ μικρασιατικοῦ Ἑλληνισμοῦ ἀπο τη γενετειρα του ἀνιστορηθηκε το 1970 στο Ροδοχώρι τῆς Ναουσας ἀπο το σωματεῖο «*Ἅγιος Γεωργιος Περιστερεώτας*») βλ. κυριως Κιαγχιδη Χαραλαμπους Παν., *Ἱστορια τῆς παλαιᾶς καί νέας ἱερᾶς μονῆς Ἁγιου Γεωργιου Περιστερεώτα*, Θεσσαλονίκη 1981· πρβλ. τά παλαιότερα Χρυσανθου, *Ἡ Ἐκκλησια*, σσ. 174, 257, 452, 463,464, 499-503, 541, 578, 583, 587, 589, 591, 594, 601, 603, 612, 613, 616-618, 634, 651, 684, 686, 710, 723, 725· Μυρίδου, Συμβολη, σσ. 31, 52, 75, 83, 88, 91, 112, 125, 159, όπου και ἡ σχετική βιβλιογραφία. Παλλη Ἀ. Ἀ., «Περιστερεωτας», *ΜΕΕ*, τόμος εἰκοστός, Ἀθῆναι Χ.Χ., σ. 37 καί τά νεωτερα Bryer-Winfield, The Byzantine,κυριως σσ. 271-272· Ἰωαννίδη, *Ἱστορια*, σσ. 190-191· Τανιμανιδη, Σταυροπηγιακές-Μονή τοῦ Ἁγίου Γεωργιου Περιστερεωτα ἢ μονη Περιστερᾶς, *Ἐγκυκλοπαιδεία*, σσ. 460-461· Μεριμνα Ποντιων Κυριῶν, σσ. 60, 61, 280, ὅπου καί φωτογραφίες τῆς μονῆς. Τελευταῖα ἐκδοθηκε ἀπο τον ἐκδοτικο οἶκο τῶν ἀδελφῶν Κυριακίδη τό βιβλιο *Νομοκανονον Ἁγιου Γεωργιου Περιστερεώτα πάνυ πλουσιώτατον νουθεσια εἰς τον πνευματικον και ἀσφαλεια*, ἐπιμελεια κειμένου, εἰσαγωγή, σχολια ἀρχιμ. Μαναδη Π. Χρ. Νικηφορου, Θεσσαλονίκη 2001· Σαμουηλιδη, *Ἱστορία*, σσ. 107-108.

17. Για το μοναστηρι τοῦ Ἁγίου Ἀθανασιου στὴν Ἀγκαθιά, τό ἐπιλεγό-

πόμεθα καί ἀξιοῦμεν τήν ὁσιότητά σου ὅπως σπεύση ἀποστεῖλαι 13.927 γρ. (ἐν. γιά τή μονή Σπαρμοῦ).

α͵ϡστ Ἰουνίου κζ΄ ».

17

Χρον. ἔνδειξη : 1909 18 Σεπτεμβρίου
Πηγή προελεύσεως: ΚΠΑ, τ. Α΄ 83, σ. 396
Παραλήπτης: Ἡ ἱερά μονή Σπαρμοῦ
Θέμα : Ἐξόφληση χρεῶν της ἀπό ὀφειλές της στό Ταμεῖο τῆς Ἁγίας καί Ἱερᾶς Συνόδου.

«Τῆς Ἱερᾶς ὑμῶν Μονῆς ὡς ἐκ τῆς /² πρό τινος γενομένης ἐξελέγξεως τοῦ Ταμείου τῆς Ἱερᾶς Συνόδου /³ ἐγνώσθη , ὀφειλούσης εἰς αὐτό λόγῳ ταχυδρομικῶν καί τηλεγραφημάτων /⁴ γρ. 249 ἐντελλόμεθα τήν αὐτῆς ὁσιότητα /⁵ ἵνα σπεύσῃ συντόμως εἰς ἐξόφλησιν τοῦ ὡς ἄνω χρέους αὐτῆς/⁵ πρός διευκόλυνσιν τῆς σχετικῆς ὑπηρεσίας.

α͵ϡθ Σεπτεμβρίου ιη΄ ».

18

Ἀρ. πρωτ. : 5547
Χρον. ἔνδειξη: 1910 3 Ἰουνίου
Πηγή προελεύσεως: ΚΠΑ, τ. Α΄, 84 σ. 158.
Παραλήπτης: Ὁ ἡγούμενος τῆς μονῆς Σπαρμοῦ
Θέμα: Ἀποστολή ἐτησίων πρός τό Ἐθνικό Ταμεῖο.

«Ἡ Ἱερά ὑμῶν Μονή ὀφείλει εἰς τό Ἐθνικόν Ταμεῖον ἐκ καθυστερουμένων ἐτησίων ἄχρι τοῦ τρεχον /² τος ἔτους,

---

μενο Σφίνιτζα, τό ὁποῖο μετά τό 1924 πέρασε ἀπό τή Μητρόπολη Κίτρους στη δικαιοδοσία τῆς Μητροπόλεως Βεροιας και Ναουσης, βλ. Γλαβίνα Ἀποστόλου Ἀθ., «Τό μοναστήρι τοῦ ἁγίου Ἀθανασιου Σφινιτζας». *Μακεδονικα* 23 (1983) 361-366· Ξαντινίδη Δημητριου, *Το χρονικο τῶν Ὀλυμπιων. Το μοναστήρι τοῦ ἁγίου Ἀθανασιου Σφηνιτσης - Ἠμαθιας προστατης τῶν ὀρφανῶν προσφυγοπαίδων, πού γινεται ὀρφανοτροφεῖον-σχολεῖον το ἔτος 1923*, Θεσσαλονίκη 1974· Ἀδαλόγλου Νικου, *Ξεναγηση στά μοναστηρια Ἠμαθιας. Εὐεργέτες καί δωρητές τῆς Βεροιας. Τό χρονικο τῶν «Ὀλυμπιων»*. Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 20-22· *Ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος Σφηνίτσης*, Ἔκδοση Ἱερᾶς Μονῆς ἁγίου Ἀθανασίου Σφηνίτσης, Βέροια 1996· Παπάζη Δημητριου Ἀγγ., «Ἱερα μονή ἁγίου Ἀθανασίου Σφίνιτζας (1791-1912). Ἡγούμενοι και μοναχοι». *Θεολογία*, τεῦχ.2 (Ἰούλ.-Δεκ. 2001) 629-662.

συμπεριλαμβανομένου, τό σπουδαῖον ποσόν ... γροσίων. Ἐπειδή δέ ἡ τοιαύτη καθυ /³στέρησις, ἄτοπος καί ἀδικαιολόγητος οὖσα, οὐδαμῶς ἐπιτρέπεται ἵνα ἐπί πλέον παραταθῇ προαγόμεθα /⁴ ἐντείλασθαι τῇ ὁσιότητί σου ἵνα ἅμα τῇ παραλαβῇ τῆς παρούσης Πατριαρχικῆς ἡμῶν ἐπιστολῆς /⁵ σπεύσῃς ἀφεύκτως εἰς ἀποστολήν τῶν ὀφειλομένων, ἤ τοὐλάχιστον νῦν μέν σημαντικοῦ μέρους /⁶ αὐτῶν, μέχρι δέ τέλους τοῦ ἔτους καί τοῦ ὑπολοίπου. Ἡ δέ κτλ.

ᾳ ϡ ι' Ἰουνίου γ' ».

ΠΙΝΑΚΑΣ Α (ΚΠΑ)

1. [illegible]

(εικ. αρ. 1)

2. [illegible]

(εικ. αρ. 3)

3 [illegible]

(εικ. αρ. 8)

4. [illegible]

(εικ. αρ. 10)

5. [illegible]

(εικ. αρ. 13)

6. [illegible]

(εικ. αρ. 14)

7. Ἕνεκα τῶν ἀναγκῶν τοῦ Ἐθνικοῦ Ταμείου προτρεπόμεθα καὶ ἀξιοῦμεν τὴν ὁσιότητά σου δοὺς σπουδὴν [illegible] 1392[illegible]

(εικ. αρ. 16)

ΠΙΝΑΚΑΣ Β (ΑΙΜΘ)

1. [illegible]

(σχήμ. αρ. 5)

2. [illegible]

(σχήμ. αρ. 6)

3. †Ἱερώτατε Μητροπολῖτα Θεσσαλονίκης, ὑπέρτιμε καὶ ἔξαρχε πάσης Θετταλίας, ἐν ἁγίῳ πνεύματι

(σχήμ. αρ. 11)

4. [illegible]

(σχήμ. αρ. 15)

Σωτηρίου Ἰ. Μπαλατσούκα
Διδάκτορος Θεολογίας

Τό χάρισμα τῶν δακρύων στήν ὀρθόδοξη ἀσκητική παράδοση

Ἡ ἄσκηση στήν ὀρθόδοξη χριστιανική παράδοση καί βεβαίως στή μοναστική ζωή εἶναι ζωή πένθους καί κλαυθμοῦ. Μέ τήν ἑκούσια σωματική πτωχεία καί ταπείνωση, πού εἶναι ἡ πείνα, ἡ δίψα, ἡ ἀγρυπνία, ἡ κακουχία, ἡ κακοπάθεια τοῦ σώματος, μέ τά ὁποῖα συστέλλονται οἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος, δέν γεννιέται μόνο τό πένθος, ἀλλά καί δάκρυα ἀναβλύζουν. «*Διά μέν τῆς ἑκουσίου σωματικῆς πτωχείας καί ταπεινώσεως, ἥτις ἐστί πεῖνα, καί δίψα καί ἀγρυπνία, καί ἁπλῶς κακουχία καί κακοπάθεια σώματος· καί πρός τούτοις ἡ σύν λόγῳ συστολή τῶν αἰσθήσεων· ἐκ τούτων τοίνυν, οὐ πένθος ἁπλῶς μόνον, ἀλλά καί δάκρυα τίκτονται*»[1].

Ἡ ζωή τοῦ Χριστιανοῦ εἶναι ζωή πένθους καί θλίψεων. «*Πολλαί αἱ θλίψεις τῶν δικαίων*»[2]. Ὁ ἴδιος πενθεῖ καί κλαίει καθημερινῶς, γιατί συναισθάνεται τήν ἁμαρτωλότητά του καί αὐτοεγκαταλείπεται στή χάρη τοῦ Θεοῦ. Τό πένθος καί τά δάκρυα κατά Θεόν φέρουν μέσα του ψυχική εὐφορία, κατάνυξη, χαρά καί εὐφροσύνη. Ἐξάλλου ὁ Κύριος εἶναι σαφής. «*Μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσατε*»[3]. Εὐτυχισμένοι νά εἶσθε ἐσεῖς πού κλαίετε γιά τά ἁμαρτήματα καί γιά τίς δοκιμασίες σας πού δέχεσθε. Νά εἶσθε εὐγνώμονες πρός τόν Θεό, ὁ Ὁποῖος μέσω αὐτῶν σᾶς παι-

---

1. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Πρός Ξένην*, PG 150, 1076 BC.
2. *Ψαλμ.* 33, 19.
3. *Λουκ.* 6, 21.

δαγωγεῖ, διότι θά γελάσετε καί θα χαρεῖτε κατά τή μέλλουσα ζωή. Ἡ πνευματική πτωχεία καί ἡ ἐπίγνωση τῆς μεταπτωτικῆς κατάστασης, στήν ὁποία ὁ πεπτωκώς ἄνθρωπος βρίσκεται χωρισμένος ἀπό τόν Πλάστη του, δίδει τήν εὐκαιρία τῆς νέας ἐν Χριστῷ ζωῆς. Εἶναι ἡ προϋπόθεση γιά τό πνευματικό πένθος κατά τόν λόγο τοῦ Κυρίου. «*Μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοί παρακληθήσονται*»[4].

Τό πένθος εἶναι προϋπόθεση γιά τή σωτηριώδη ἐπενέργεια τῆς χάριτος τοῦ Παναγίου Πνεύματος. Ὁλοκληρώνεται ἡ πραγματική μετάνοιά μας μέ τή συνεισφορά μας στήν ἐξάλειψη τῆς ἁμαρτίας. «*Κλαύσωμεν ἐπί τῇ ἁμαρτίᾳ, θρηνήσωμεν ἐπί τῇ ἀνομίᾳ, ἵνα δόξωμεν μικρόν τι συνεισφέρειν*»[5]. Ὁ ἴδιος ἱερός Πατήρ μᾶς λέγει ὅτι τό φυτό τῆς προσευχῆς ποτίζουν οἱ πηγές τῶν δακρύων. «*Οὐ γάρ οὕτω τούς κήπους αἱ πηγαί τῶν ναμάτων εὐθαλεστέρους ποιοῦσιν, ὡς τό φυτόν τῆς εὐχῆς αἱ πηγαί τῶν δακρύων ποτίζουσαι, πρός ὕψος μέγιστον ἀνατρέχειν παρασκευάζουσιν, ὅπερ οὖν καί ἐπί τῆς γυναικός ταύτης ἐγένετο .*»[6]. Τά δάκρυα γιά τόν ἱερό Χρυσόστομο εἶναι ὁδός μετανοίας. «*Ἔχεις δέ καί ἄλλην ὁδόν μετανοίας, οὐ δύσκολον, ἀλλά πάνυ εὐχερεστάτην. Ποίαν δέ ταύτην; Κλαῦσον ἐπί τῇ ἁμαρτίᾳ σου*»[7].

Ὁ ἅγιος Σεραμείμ τοῦ Σάρωφ μᾶς λέγει ὅτι ὅλοι οἱ ἅγιοι καί οἱ μοναχοί πού ἀπαρνήθηκαν τόν κόσμο, θρηνοῦσαν σέ ὅλη τή ζωή γιά τίς ἁμαρτίες τους καί ἤλπιζαν στήν αἰώνια παρηγοριά. Ὅταν χύνεις δάκρυα κατανύξεως, ἡ καρδιά σου καταυγάζεται ἀπό τίς ἀκτῖνες τοῦ Ἡλίου τῆς δικαιοσύνης, τοῦ Χριστοῦ καί Θεοῦ μας[8]. «*Οἱ σπείροντες ἐν δάκρυσιν, ἐν ἀγαλλιάσει θεριοῦσι. Πορευόμενοι ἐπορεύοντο καί ἔκλαιον, βάλλοντες σπέρματα αὐτῷ. Ἐρχόμενοι*

---

4. *Ματθ.* 5, 4.
5. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Περί ἐλεημοσύνης, Ὁμιλία Γ'*, δ', PG 49, 300.
6. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς Ἄνναν* 3,1, PG 54, 652.
7. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Περί ἐλεημοσύνης*, Ὁμιλία Γ', δ, PG 49, 298. Πρβλ. τοῦ ἰδίου, *Περί μετανοίας*, Ὁμιλία Β', γ, PG 49, 287. «Ἔχεις δέ μετανοίας ὁδόν καί ἑτέραν· ποίαν δέ ταύτην; Τό πενθῆσαι τήν ἁμαρτίαν. Ἥμαρτες; πένθησον, καί λύειν τήν ἁμαρτίαν»
8. Ὅσιος Σεραφείμ τοῦ Σάρωφ, Ἱερά Μονή Παρακλήτου Ὠρωπός Ἀττικῆς 2000, σ. 335-336.

δέ ἥξουσιν ἐν ἀγαλλιάσει, αἴροντες τά δράγματα αὐτῶν»[9].

Ὁ ἀσκητής ἄνθρωπος πού βρίσκεται σέ πνευματική νήψη καί ἐγρήγορση εἶναι ἐλευθερωμένος ἀπό γήινο φόβο καί ἀπαλλαγμένος ἀπό ἐμπαθεῖς εἰκόνες. «*Διά ζεόντων δακρύων ἀπαλάσσεται ὁ νοῦς ἡμῶν ἀπό τῶν ἐμπαθῶν εἰκόνων*»[10]. Ὅσο πιό βαθύς εἶναι ὁ κλαυθμός τῆς μετανοίας τοῦ ἀσκητοῦ, τόσο πιό ριζική εἶναι ἡ ἀπελευθέρωσή του ἀπό τά ὀλέθρια πάθη του. «*Ὅσον βαθύτερον εἶναι ὁ κλαυθμός τῆς μετανοίας, τοσοῦτον ριζικώτερον ἐλευθεροῦται ἀπό σειρᾶς φυσικῶν φαινομενικῶς ἀναγκῶν καί ὀλεθρίων παθῶν, ὡς ἡ ὑπερηφανία καί ὁ θυμός. Ἐντός ἡμῶν σκηνοῖ ἡ ἕως τότε ἄγνωστος χαρά τῆς ἐλευθερίας*»[11]. Ὁ ἴδιος θά πρέπει νά βρίσκεται σέ συνεχή κατάνυξη γιά νά ἀπαλλαγεῖ ἀπό τά πάθη καί νά φτάσει στήν τελική κάθαρση «*κατέχων κάτεχε τήν μακαρίαν τῆς ὁσίας κατανύξεως χαρμολύπην· καί μή παύσῃ τῆς ἐν αὐτῇ ἐργασίας, ἄχρις οὗ μετάρσιον ἐκ τῶν ἐντεῦθεν τῷ Χριστῷ παραστήσῃ σε*»[12].

Ὁ Ἀδάμ μετά τήν πτώση του θρηνεῖ καί ὀδύρεται, γιατί φεύγοντας ἀπό τόν παράδεισο δέν θά βλέπει, ὅπως πρίν, τόν Κύριο καί Θεό του. «*Ἐκάθισεν Ἀδάμ ἀπέναντι τοῦ παραδείσου, καί τήν ἰδίαν γύμνωσιν θρηνῶν ὠδύρετο. Οἴμοι, τόν ἀπάτῃ πονηρᾷ πεισθέντα καί κλαπέντα καί δόξης μακρυνθέντα. Οἴμοι τόν ἁπλότητι γυμνόν, νῦν δέ ἠπορημένον! Ἀλλ' ὦ παράδεισε οὐκέτι σου τῆς τρυφῆς ἀπολαύσω, οὐκέτι ὄψομαι τόν Κύριον καί Θεόν μου καί Πλάστην· εἰς γῆν γάρ ἀπελεύσομαι, ἐξ ἧς καί προσελήφθην. Ἐλεῆμον Οἰκτίρμον βοῶ σοι· Ἐλέησόν με τόν παραπεσόντα*»[13].

---

9. *Ψαλμ.* 125, 6-8. Πρβλ. *Ψαλμ.* 6,5. «ἐκοπίασα ἐν τῷ στεναγμῷ μου, λούσω καθ' ἑκάστην νύκτα τήν κλίνην μου ἐν δάκρυσί μου τήν στρωμνήν μου βρέξω».

10. Ἀρχιμ. Σωφρονίου (Σαχάρωφ), *Ὀψόμεθα τόν Θεόν καθώς ἐστι*, Ἱ.Μονή Τιμίου Προδρόμου, Ἔσσεξ Ἀγγλίας 1992, σ. 77.

11. Ἀρχιμ. Σωφρονίου (Σαχάρωφ), *Ὀψόμεθα τόν Θεόν καθώς ἐστι*, *ὅ.π.* σ. 77.

12. Ἰωάννου Κλίμακος, *Κλῖμαξ* 7, PG 88, 804 B-C.

13. Δοξαστικό ἑσπερινοῦ τῆς Κυριακῆς τῆς Τυρινῆς. Βλ. ἐπίσης Ἀρχιμ. Σωφρονίου (Σαχάρωφ), *Ὁ Ἅγιος Σιλουανός ὁ Ἀθωνίτης* (1866-1938), Ἱ. Μονή Τιμίου Προδρόμου Ἔσσεξ Ἀγγλίας[8] 1999, σ. 561 καί 566.: Θρηνεῖ ὁ Ἀδάμ: «Δέν μέ τέρπει ἡ σιγή τῆς ἐρήμου. Δέν μέ ἕλκουν τῶν ὀρέων τά ὕψη. Δέν ἀναπαύει με τῶν δασῶν καί λειμώνων τό κάλλος. Οὐδέν, οὐδέν χαροποιεῖ με νῦν. Ἡ ψυχή μου ἐρράγη ἐκ τῆς πολλῆς θλίψεως: Τόν ἠγαπημένον Θεόν προσέβαλον. Καί ἐάν πάλι προσελάμβανέ με ὁ Κύριος εἰς τόν παράδεισον,

Τά δάκρυα εἶναι καρπός τοῦ κατά Θεόν πένθους καί εἶναι σημεῖο πού δείχνουν ὅτι διά τῆς ταπεινώσεως ἡ προσευχή ἔφθασε στόν προορισμό της, στό Θεό. Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας δίνουν ἰδιαίτερη ἔμφαση καί ἐκτίμηση στά δάκρυα, λέγοντας ὅτι θά πρέπει νά τά φυλάττουμε ὡς μεγάλη εὐλογία. «*Τό πνευματικόν πένθος, ἔχει καθωρισμένην φοράν. Κατευθύνεται πρός τόν Θεόν, καί ὁ ἄνθρωπος διαμένων ἐν τῷ Θεῷ, ἐν τῇ μετά δακρύων προσευχῇ αὐτοῦ ὑπέρ ὅλης τῆς ἀνθρωπότητος, συμπάσχει μετά τοῦ κόσμου παντός. Οἱ Πατέρες συνιστοῦν νά διαφυλάττωμεν τό δῶρον τοῦτο διά τῆς τηρήσεως τῶν ἐντολῶν, ὥστε νά μή λυπῶμεν τό Πνεῦμα τό Ἅγιον δι᾽ οἱασδήποτε ἁμαρτίας. Εἶναι ἀδύνατον νά καλλιεργήσωμεν τό δῶρον τοῦτο, διότι δέν περικλείεται ἐν τοῖς ὁρίοις τῆς κτιστῆς ἡμῶν φύσεως. Τοῦτο εἶναι χάρις, καί ἡ Θεία χάρις δέν ὑπόκειται εἰς τήν ἐξουσίαν ἡμῶν*[14]».

Οἱ ἀσκητές ἅγιοι χύνουν δάκρυα εὐσπλαγχνίας γιά ὅλο τόν κόσμο, γιά ὅλη τήν ἀνθρωπότητα. «*Ὦ Κύριε, δός μοι δάκρυα, ἵνα κλαίῃ ἡ ψυχή μου ἐκ τῆς ἀγάπης πρός τόν ἀδελφόν ἡμέρας καί νυκτός. Καί ἰδού ὁ Θεός εἰσακούει τῆς προσευχῆς καί δίδει εἰς τήν ψυχήν μεγάλα δάκρυα ὑπέρ ὅλου τοῦ κόσμου*»[15].

Ἕνας Ἁγιορείτης Γέροντας, μεγάλος ἀσκητής καί πνευματικός, ὁ π. Ἐφραίμ ὁ Κατουνακιώτης, ὁ ὁποῖος ἔλαβε τό χάρισμα τῶν δακρύων, ὅπως ὁμολογοῦσε ἀπό τόν ἅγιο, τοῦ ὁποίου τό ὄνομα ἔφερε, τόν ἅγιο Ἐφραίμ, ἔλεγε: «*Τά δάκρυα εἶναι μεταξύ ἐμπαθείας καί ἀπαθείας· τά δάκρυα καθαρίζουν. Εἶναι τά ἀρχαρίτικα δάκρυα, δηλαδή τά δάκρυα μετανοίας· ἤτοι σκέπτεσαι: Ἐάν κολασθῶ; Θά εἶμαι μέ τόν Χριστόν ἤ μέ τόν διάβολον; Ἐάν θά εἶμαι αἰώνια εἰς τήν κόλασιν; Τότε τί θά κάνω; Κατόπιν ἔρχονται τά δάκρυα τῆς χάριτος. Τά δάκρυα αὐτά εἶναι τόσο γλυκά, ὥστε ὅταν μοῦ ἤρχοντο, ἔλεγα: Θεέ μου εἰς τόν παράδεισο τίποτε ἄλλο δέν θέλω, παρά νά κλαίω ἔτσι. Αὐτά τά δάκρυα ἔρχονται*

καί ἐκεῖ πάλι ἀλγεινῶς θά ἐθρήνουν: Ἵνα τί τόν ἠγαπημένον μου Θεόν παρεπίκρανα; ... Ὁ Ἀδάμ ἀπώλεσε τόν ἐπίγειον παράδεισον καί θρηνῶν ἐζήτει αὐτόν: Παράδεισέ μου, παράδεισε, θαυμαστέ μου παράδεισε.

14. Ἀρχιμ. Σωφρονίου (Σαχάρωφ), *Ὀψόμεθα τόν Θεόν καθώς ἐστι*, *ὅ.π.*, σ. 85.

15. Ἀρχιμ. Σωφρονίου (Σαχάρωφ), *Ὁ Ἅγιος Σιλουανός ὁ Ἀθωνίτης*, *ὅ.π.*, σ. 581.

ὕστερα. Τά δάκρυα εἶναι τροφή τῆς ψυχῆς. Ὅπως τό σῶμα τρέφεται μέ καλή τροφή ζωογονεῖται, ἔτσι καί ἡ ψυχή τρέφεται μέ τά δάκρυα καί ζωογονεῖται. Ὅταν προσεύχεσαι, νά προσπαθεῖς νά ἔχεις δάκρυα. Γίνεται συνήθεια κατόπιν, καί κλαῖς εἰς τήν προσευχή σου. Ὅταν ἔχεις δάκρυα, πηγαίνεις μπροστά. Ὅταν σταματήσουν τά δάκρυα πᾶς ὀπίσω»[16].

Καθ᾽ ὑπερβολή βέβαια ὁ Ἀναστάσιος ὁ Σιναΐτης θεωρεῖ τά δάκρυα ἀναγκαιότερα τοῦ βαπτίσματος. «*Ὁ κλαυθμός ὁ διά Θεόν, δῶρον Θεοῦ ὑπάρχει, διά τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου διδόμενον τῷ ἀνθρώπῳ δεύτερον βάπτισμα, καί τολμῶ εἰπεῖν τοῦ τῆς κολυμβήθρας βαπτίσματος ἀναγκαιότερον. Τό πρῶτον γάρ βάπτισμα σχεδόν πάντες αὐξοῦντες μολύνομεν, διά δέ τοῦ δακρύου πάλιν, ὥσπερ ἐξ ὕδατος καί Πνεύματος καθαιρόμεθα*»[17]. Κατά τόν ἴδιο τά δάκρυα διακρίνονται σέ φυσικά, δαιμονικά καί θεῖα. «*Εἰσί γάρ δάκρυα Σατανικά, ἅπερ τινές διά κενοδοξίαν καί δι᾽ ἔρωτα Σατανικόν κλαίουσιν. Εἰσί δέ δάκρυα καθαρκτικά ἐκ φόβου Θεοῦ καί ἐννοίας θανάτου καί κολάσεως ἡμῖν γινόμενα, ἐν οἷς ἄν χρονίσωμεν καί πονήσωμεν, εἰς δάκρυα πνευματικά ἐρχόμεθα· οὐκ ἔτι φόβον, ἀλλά πόθον πρός Θεόν ἔχοντες διά παρακλήσεως καί ἐλλάμψεως καί ἀγαλλιάσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*»[18].

Τό ἀπολυτίκιο τῶν ὁσίων μᾶς δίδει μέ πολύ ζωηρό τρόπο τούς αἰώνιους πνευματικούς καρπούς τοῦ ἀγώνα τῶν ἀσκητῶν, τούς καρπούς τοῦ πλήθους τῶν δακρύων πού ἔχυσαν στήν ἔρημο γιά νά νεκρώσουν τά πάθη, νά ὑπερβοῦν τόν κατώτερο ἑαυτό τους, νά τελειωθοῦν καί νά ἑνωθοῦν μέ τό Θεό. Ὁ ἄγονος τόπος τῆς ἐρήμου μέ τά δάκρυα μεταβάλλεται σέ πηγή ζωῆς αἰωνίου.

«*Ταῖς τῶν δακρύων σου ροαῖς*
τῆς ἐρήμου τό ἄγονον ἐγεώργησας,
καί τοῖς ἐκ βάθους στεναγμοῖς
εἰς ἑκατόν τούς πόνους ἐκαρποφόρησας...»[19]

---

16. *Γέροντας Ἐφραίμ Κατουνακιώτης*, ἐκδ. Ἱεροῦ Ἡσυχαστηρίου «Ἅγιος Ἐφραίμ» Κατουνάκια Ἁγίου Ὄρους 2000 σ. 233-234.
17. Ἀναστασίου Σιναΐτου, *Ἐρώτησις ΡΕ΄*, PG 89, 757 C.
18. Ἀναστασίου Σιναΐτου, *Λόγος εἰς τόν ΣΤ΄* Ψαλμόν, PG 89, 1101 B.
19. *Ἀπολυτίκιο ὁσίων.*

Ὁ ἅγιος Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος λέγει ὅτι τό νερό τῆς κολυμβήθρας καί τό μύρο τοῦ Χρίσματος στό πρῶτο βάπτισμα ἐπισημαίνουν τά δάκρυα τοῦ πιστοῦ καί τό νοητό μύρο τοῦ Πνεύματος. «*Τό πρότερον βάπτισμα ἔχει τό ὕδωρ προϋπογράφον τά δάκρυα, ἔχει τό μύρον τοῦ χρίσματος προσημαῖνον τό νοητόν μύρον τοῦ Πνεύματος*»[20]

Ὁ ἅγιος Κύριλλος ὁ Φιλεώτης διακρίνει τά δάκρυα στίς ἑξῆς κατηγορίες: «*ἄλλα εἰσί τά δουλικά ἤ καί ἀγνωμικά δάκρυα, τά ἐκ φόβου τῶν πληγῶν τικτόμενα, καί ἄλλα τά ἐξ ἀγάπης, καί ἄλλα τά ἐξ ἐπηρείας δαιμονιώδους, ἅ καί δουλικά λέγω, οὐ μήν εὐγνωμονικά, ἅ καί καταργῆσαι Κύριος ὁ Θεός ἐξ ἡμῶν*»[21]. Τά κατά Θεόν δάκρυα βοηθοῦν τόν ἀγωνιστή, τόν ἀσκητή ἄνθρωπο νά καθαρισθεῖ, νά λευκανθεῖ ἀπό τίς ἁμαρτίες «*Ταύτην δέ βεβαιοῖ ἡ ἀνυπόκριτος αὐτομεμψία, ἐξ ἧς τίκτεται ἡ ταπείνωσις, δι᾽ ἧς τά κατά Θεόν δάκρυα βλυστάνουσιν ἐν ἡμῖν ὡς ἀπό πηγῆς, ἕως οὗ λευκάνωσιν ἡμᾶς ὑπέρ χιόνα*»[22]. Μέ παρόμοιο τρόπο ἐκφράζεται καί ὁ ψαλμωδός: «*Ραντιεῖς με ὑσσώπῳ καί καθαρισθήσομαι· πλυνεῖς με καί ὑπέρ χιόνα λευκανθήσομαι*»[23].Ὅταν δέ ἔλθει στό νοῦ τοῦ ἀσκητοῦ τό Πρόσωπο τοῦ Θεοῦ, ἡ καρδιά του κινεῖται στό συναίσθημα τῆς ἀγάπης καί ἡ καρδιά ἀπό αὐτή τή συναισθηματική φόρτιση φέρνει στά μάτια τῆς χαρᾶς τά δάκρυα. «*Ὅταν κινηθῇ ἡ μνήμη τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ διανοίᾳ αὐτοῦ, εὐθέως ἡ καρδία αὐτοῦ κινεῖται ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτοῦ καί οἱ ὀφθαλμοί αὐτοῦ καταφέρουσι δάκρυα δαψιλῶς*»[24].

Στό βίο τοῦ ἁγίου Κυρίλλου τοῦ Φιλεώτου ἀναφέρεται κάποιο περιστατικό μέ κάποιον ὅσιο μοναχό, ὁ ὁποῖος εἶχε τό χάρισμα τῶν δακρύων. «*Εἰδώς δέ τόν ὅσιον ἄνδρα ἐκεῖνον καί πνευματικόν αὐτοῦ πατέρα πλουτοῦντα ἐν τῷ χαρίσματι τῶν δακρύων ἐζήλωσεν.... Βλέπων δέ ἐγώ τούς ὀφθαλμούς αὐτοῦ ἠρώτων αὐτόν λέγων... Τά δάκρυα τῶν ἁγίων*

---

20. Συμεών Νέων Θεολόγου, *Κεφάλαια* 1, 36, ἔκδ. J. Darrouzés, «Sources Chrétrennes», τόμ. 51 bis, Paris 1980, σ. 60.

21. Βίος ἁγίου Κυρίλλου τοῦ Φιλεώτου, Supsidia Hagirographica no 39, Bruxelles 1964, σ. 196).

22. Βίος ἁγίου Κυρίλλου Φιλεώτου, *ὅ.π.*, σ. 198.

23. *Ψαλμ.* 50,7.

24. Βίος ἁγίου Κυρίλλου Φιλεώτου, *ὅ.π.*, σ. 196.

εἰσί. Ἐγώ δέ ἄνθρωπος ὑπάρχων ἁμαρτωλός καί ἀκάθαρτος. Ἠθέλησα οὖν παρατηρῆσαι αὐτόν ἐν μιᾷ νυκτί. Κἀκεῖνος ἔψαλλεν ἀπό κατανυκτικοῦ κανόνος τροπάρια ὀκτώ. Ἐν δέ ἕκαστον ρῆμα πεντάκις ἤ δεκάκις ἤ καί πλεῖον ἔλεγε μετ' ὀδυρμῶν καί θρήνων γοερῶν»[25]. Τά ἐκ δαιμόνων δάκρυα λέγει εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ὑπερηφανείας. «*Ἴδιον γάρ ὑπερηφανείας τό ἐξουθενεῖν καί θυμοῦσθαι· τό γάρ δάκρυον ἐκ φιλοθεΐας, ἐκ φιλοδοξίας, ἐξ οἰνοφλυγίας, ἐκ δαιμονικῆς ἀθυμίας καί θλίψεως*»[26].

Ὁ ἅγιος Κύριλλος ψέγοντας τόν ἑαυτό του, ἔκλαιγε νυχθημερόν γιά τίς ἁμαρτίες του.

« Πενθῶν ἔλεγεν ἐν ὀδυρμοῖς καί θρήνοις·
Ἐλέησον, ἐλέησον, ἐλέησον, Χριστέ μου .
Καρδιογνῶστα ἥμαρτον, μή με καταδικάσης.
Πρόσδεξαι δέ μου τόν κλαυθμόν ἐκ πικρίας ψυχῆς μου,
ἥν ὁ ἰός ἐνέβαλεν, οἴμοι, τῆς ἁμαρτίας.
Τοῖς πάθεσί σου ἴασαι τά πάθη τῆς ψυχῆς μου·
τοῖς τραύμασί σου τραύματα θεράπευσον νοός μου·
τῷ αἵματί σου τό ἐμόν καθάγνισον, ὡς οἶδας·
καί μέτοχόν με ποίησον τοῦ θείου σώματός σου·
ἡ χολή, ἥν παρά ἐχθροῦ ἐποτίσθης, Χριστέ μου,
τῆς πικρίας τοῦ ὄφεως λυτρωσάτω με τάχει·
τό σῶμά σου τό τανυσθέν ἐπί ξύλου σταυροῦ σου
διαπετάσαι μου τόν νοῦν πρός τήν σήν θεωρίαν·
ἡ κεφαλή, ἥν ἔκλινα ἐπί σταυροῦ, αὐτή μου
τήν κεφαλήν ὑψώσειε κατά τῶν ἀντιπάλων·
αἱ δέ καθηλωθεῖσαί σου παναμώμητοι χεῖρες
πρός σέ με ἀγαγέτωσαν ἐκ λάκκου ἀπωλείας·
τό ῥαπισθέν καί ἐμπτυσθέν ὑπό τῶν καταράτων
πρόσωπόν σου τό ἅγιον, αὐτό μου στιλβωσάτω
τό πρόσωπόν σου τό μιανθέν ὑπό τῆς ἀνομίας·
ἡ ψυχή, ἥν ἐπί σταυροῦ παρέθου τῷ πατρί σου,
αὐτή ὁδηγησάτω με πρός σε τῇ χάριτί σου,
ὅπως ἐκλυτρωθήσωμαι τροφῆς τῆς γλυκοπίκρου,
ᾗπερ οἱ κατ' ἐμέ χοῖροι ἡδέως ἐντρυφῶσιν,

---

25. Βίος ἁγίου Κυρίλλου Φιλεώτου, ὅ.π., σ. 203.
26. Βίος ἁγίου Κυρίλλου Φιλεώτου, ὅ.π., σ. 204.

ἀξιωθῶ δέ διά σοῦ τραφῆναι, ὦ Χριστέ μου,
θέλημα τό πανάγιον, νῦν καί εἰς τούς αἰῶνας[27]

Γιά νά ἐπέλθει καί νά ἐπενεργήσει τό θεῖο καί ἄπειρο ἔλεος ἀπαραίτητη προϋπόθεση ἀποτελοῦν τά δάκρυα κατά τόν προφήτη Ἠσαΐα. «*Ἰερουσαλήμ κλαυθμῷ ἔκλαυσεν. Ἐλέησόν με· ἐλεήσει σε τήν φωνήν τῆς κραυγῆς σου· ἡνίκα εἶδεν, ἐπήκουσέν σου*»[28]. Τέλος ὁ ψαλμωδός προτρέπει: «*δεῦτε προσκυνήσωμεν καί προσπέσωμεν αὐτῷ καί κλαύσωμεν ἐναντίον Κυρίου, τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς*»[29].

---

27. Βίος ἁγίου Κυρίλλου Φιλεώτου, *ὅ.π.* σ, 71-72.
28. *Ἠσ.* 30,19.
29. *Ψαλμ.* 94, 6.

Πορφυρίου Μοναχοῦ
Σιμωνοπετρίτου

Δύο ἐνδιαφέροντα στοιχεῖα ἀπό τόν Κώδικα Γρηγορίου 39.

1. Ἡ παρούσα δημοσίευση ἔρχεται, μετά ἀπό δύο σημειώματα σέ τοπικά ἔντυπα τῆς Βερροίας[1], νά ἐνημερώσει τήν ἐπιστημονική κοινότητα σχετικά μέ δύο στοιχεῖα, πού προσφάτως ἐντοπίστηκαν στόν κώδικα 39 τῆς Ἁγιορειτικῆς Μονῆς ὁσίου Γρηγορίου, τό ὄνομα δηλαδή τοῦ κτήτορα τοῦ κώδικα καί τό ὄνομα τοῦ Εὐθυμίου, μητροπολίτου Βερροίας, μέ τήν σκέψη ὅτι συμβάλλει στήν ἔρευνα τῶν ἁγιορειτικῶν χειρογράφων γενικότερα καί εἰδικότερα στήν μελέτη τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων τῆς γείτονος πρός τήν Θεσσαλονίκη Βερροίας.

Ὁ κώδικας πού σήμερα φυλάσσεται στήν Μονή Γρηγορίου[2], φέρει κατά Σπ. Λάμπρο τόν ἀριθμό 586.39 ἐνῶ κατά τήν μοναστηριακή ἀρίθμηση, ὅπως φαίνεται ἀπό τήν σφραγίδα[3] τοῦ φ 2, τόν ἀρ. 80.

Ἄν καί συνήθως μελετᾶται τό Ὁμιλιάριο[4] πού περιέ-

1. Ἐφ. «Οἱ Καιροί» ἀρ. φ. 167/21.5.1999 καί περιοδ. «Παύλειος Λόγος» 30 (Ἰούλιος-Αὔγουστος 1999), σ. 24-25.

2. Γιά τήν Βιβλιοθήκη τῆς Μονῆς Γρηγορίου βλ: Καδᾶ, Βιβλιοθήκη στόν Τόμο Νικ. Ζίας-Σωτ. Καδᾶς, Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, *Οἱ Τοιχογραφίες τοῦ Καθολικοῦ.* Ἅγιον Ὄρος 1998 καί Βαρλαάμ Ἀγγελάκου, *Ἡ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Ἄθῳ Ἱερά Μονή τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου 1300-1921.* Μετά 35 Εἰκόνων. Τύποις Ν. Χριστομάνου. Θεσσαλονίκη 1921, Περί τῆς Βιβλιοθήκης σ. 36.

3. Τό φύλλο αὐτό κατά τήν πρόσφατη συντήρηση τοῦ χφου ἀφαιρέθηκε.

4. Κατά τόν Beck,τό Ὁμιλιάριο περιέχει Ἑορτοδρόμιο, Κυριακοδρόμιο, περιστατικές ὁμιλίες καί ἠθικοθρησκευτικούς λόγους. Hans-Georg Beck, *Kirche und Theologische Literaturium Byzantinischen Reich,* Münhen 1977, p. 778.

χει στά φφ 1-258β, ὁ γραφέας του συγκέντρωσε καί κατέγραψε σ᾽ αὐτόν κείμενα ποικίλου περιεχομένου, πού φαίνονται μᾶλλον ἀσύνδετα μεταξύ τους, κυρίως ὡς πρός τό περιεχόμενο, ἀλλά καί ὡς πρός τήν χρονική τους προέλευση.

Τῇ προτροπῇ πανεπιστημιακῶν φίλων, κρίθηκε σκόπιμο τά νέα στοιχεῖα νά λάβουν ἐπιστημονικότερο χρῶμα καί νά δημοσιευτοῦν σέ ἔντυπο μέ εὐρύτερη ἀπήχηση στά ἐκκλησιαστικά καί τόν ἐπιστημονικό χῶρο.

2. Ἡ πρώτη παρουσίαση τοῦ ἐν λόγῳ χειρογράφου γίνεται ἀπό τόν Σπ. Λάμπρο, στόν γνωστό του Κατάλογο τῶν Ἁγιορειτικῶν Κωδίκων, καί ἀπό τόν ἴδιο ἐπιχειρεῖται περιληπτική ἀναφορά στό περιεχόμενό του[5], πού ὅμως παρουσιάζεται ἐλλιπής σέ ἀρκετά σημεῖα.

Τόσο ὁ Λάμπρος ὅσο καί οἱ ἄλλοι πού ἀσχολήθηκαν μέ αὐτό, δέν παρατήρησαν τό κτητορικό σημείωμά του καί ἔτσι ὁ κώδικας πάντοτε μνημονεύεται ἀνωνύμως. Ἡ παράλειψη αὐτή φαίνεται τελείως φυσική καί δικαιολογεῖται ἀπολύτως, ἐφόσον τό φύλλο μέ τό αὐτόγραφο σημείωμα γράφτηκε στό τελευταῖο πρόσθετο φύλλο του, τό ὁποῖο εἶναι τελείως κατεστραμμένο. Ἀλλά καί λόγῳ τῆς ὑγρασίας, ἡ μελάνη γραφῆς του πότισε τό χαρτί, τό ὁποῖο καί κόλλησε στό τελευταῖο παράφυλλο. Ἤδη ὁ κώδικας ἔχει συντηρηθεῖ ἀπό τούς Γρηγοριάτες πατέρες, ἐνῶ τό φύλλο μέ τό σημείωμα ἀπό τελευταῖο τοποθετήθηκε πρῶτο.

3. Τό κτητορικό λοιπόν σημείωμα τοῦ χειρογράφου μᾶς παρέχει πολύ χρήσιμα στοιχεῖα, ἄν καί ἡ χρονολογία του, πού κατά πᾶσα πιθανότητα τό συνόδευε, σήμερα ἔχει χαθεῖ. Σέ δύο σειρές, μέ σκοῦρο καφέ μελάνι, ἀναφέρονται τό ὄνομα τοῦ κτήτορα, ἡ ἱερατική καί μοναχική του ἰδιότητα καί ὁ τόπος μονῆς του.

Στό φ. 293 ἀναγράφεται: *Ἐν ὅλῳ φύλλα| 292//.* Ὁ ἀριθμός τῶν φύλλων, γραμμένος μέ κόκκινο μελάνι, ὑπογραμμίζεται μέ διπλή κυμματοειδή γραμμή.

---

5. Στήν σ. 50 τοῦ α΄ τόμου περιγραφή τοῦ χφ. Σπ. Λάμπρου, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἑλληνικῶν Κωδίκων.* Τόμος Πρῶτος. Amsterdam 2/1966.

Στό φ. 293β ὑπάρχει τό κτητορικό σημείωμα:
[Καί] Τῶδε σύν τοῖς ἄλλοις κτήμα/
Εὐθυμ(ίου) ἱερ(ο)μ(ονάχ)ου Γρηγωριάτη...||

Τά ὀρθογραφικά λάθη: τῶδε ἀντί τόδε, κτήμα ἀντί κτῆμα καί Γρηγωριάτη ἀντί Γρηγοριάτου φανερώνουν πιθανῶς τίς γραμματικές γνώσεις τοῦ γράψαντος, ἄν φυσικά δέν θεωρηθοῦν λάθη ἐκ παραδρομῆς.

Μέχρι στιγμῆς δέν δημοσιεύτηκαν ἄλλα κτητορικά σημειώματα ἀπό τά χειρόγραφα τῆς Μονῆς Γρηγορίου, ὥστε νά ἐκτιμηθεῖ τό μέγεθος τῆς βιβλιοθήκης πού ὑπονοεῖται μέ τίς λέξεις «*σύν τοῖς ἄλλοις*» τοῦ διστίχου, οὔτε ὑπάρχουν εἰδήσεις πῶς τό χειρόγραφο ἔγινε (ἀπό)κτημα τοῦ σημειουμένου. Ὁ δεύτερος ὅμως στίχος μᾶς παρέχει σαφῶς πολύ πιό χρήσιμα στοιχεῖα. Πρῶτα τό ὄνομα τοῦ κτήτορα: Εὐθύμιος[6], σέ γενική πτώση, μέ συντομογραφία τῆς καταλήξεως. Ἡ δεύτερη σύνθετη λέξη, σέ γενική ἐπίσης πτώση μέ μεγαλύτερη βραχυγραφία τοῦ δεύτερου συνθετικοῦ παρέχει τόν ἱερατικό βαθμό καί τήν μοναχική ἰδιότητά του. Ἡ τρίτη τέλος μᾶς δίνει τόν τόπο διαμονῆς του, ἐφόσον εἶναι γενικῶς γνωστό ὅτι οἱ μοναχοί καί μάλιστα οἱ ἁγιορεῖτες ἐπωνυμούμαστε μέ τό ὄνομα τῆς μονῆς τῆς μετανοίας μας καί ὄχι πλέον μέ τό κατά κόσμον οἰκογενειακό μας ἐπίθετο.

Ὁ ἱερομόναχος λοιπόν Εὐθύμιος κατεῖχε ὡς κτῆμα, μαζί μέ τά ὑπόλοιπα τῆς βιβλιοθήκης του, καί τό παρόν χειρόγραφο.

4. Στό σημεῖο αὐτό ἀξίζει νά καταγραφοῦν μερικές παρατηρήσεις. Ὅπως φαίνεται ἀπό τό χαρτί τοῦ χειρογράφου, ὁ Εὐθύμιος ἤ κάποιος παλαιότερός του πρέπει νά βρῆκε μόνο τό ἀρχικό σῶμα τοῦ βιβλίου, χωρίς βιβλιοδεσία, κολοβό καί ἀκέφαλο. Ἐπιμελήθηκε τήν νέα βιβλιοδεσία κατά τήν ὁποία καί προστέθηκαν στήν ἀρχή καί τό τέλος

---

6. Στήν πρώτη ἀνάγνωση, ἀπό κακή, δυστυχῶς, φωτογραφία τό ὄνομα διαβάστηκε Ἐλευθερίου ἱεροδιακόνου, ἀλλά τέτοιο ὄνομα δέ συναντᾶται στό Μοναχολόγιο τῆς μονῆς Γρηγορίου. Ἡ νέα, σωστή πλέον, ἀνάγνωση ἔγινε ἀπό μικροφίλμ, τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἱδρύματος Βλατάδων καί αὐτοψία τοῦ κώδικα. Εὐχαριστίες ἐκφράζονται τόσο πρός τούς ἐρευνητές τοῦ Ἱδρύματος ὅσο καί πρός τούς ἀγαπητούς πατέρες καί τόν σεβαστό Καθηγούμενο τῆς Μονῆς Γρηγορίου ἀρχιμ. Γεώργιο.

ἀπό 1 φύλλο χαρτιοῦ τῆς ἐποχῆς του, πού φυσικά εἶναι κατά πολύ ὑποδεέστερο τοῦ παλαιοῦ, καί αὐτό φαίνεται ἀπό τίς φθορές πού ὑπέστη στό σύντομο χρονικό διάστημα τῆς ζωῆς του, σέ σχέση μέ τούς αἰῶνες πού διατηρεῖται τό ὑπόλοιπο. Στά φύλλα αὐτά ὁ ἴδιος ὁ Εὐθύμιος, ὅπως δείχνει ἡ ταύτιση τοῦ γραφικοῦ χαρακτήρα, ἔγραψε στό μέν ἐμπροσθόφυλλο[7] τό μεγαλύτερο μέρος τοῦ περιεχομένου τοῦ χειρογράφου κατά φύλλα, χωρίς ὅμως ἀκριβή προσδιορισμό, ἐνῶ στό τελευταῖο σημείωσε τόν ἀριθμό φύλλων καί τήν κτητορική του ἰδιότητα.

Δέν εἶναι σίγουρο ἄν σ᾽ αὐτήν τήν βιβλιοδεκτική ἐργασία ὁ κώδικας ξακρίστηκε, ὅπως δείχνουν οἱ κομμένες φράσεις στά περιθώρια ἀρκετῶν φύλλων του. Ἄν τά φύλλα σωζόταν στό ἀρχικό τους μέγεθος, οἱ ἐπιγραφές πού τώρα εἶναι κολοβωμένες, θά παρεῖχαν προφανῶς καί ἄλλα χρήσιμα στοιχεῖα.

Μέ τό ὄνομα Εὐθύμιος εἶναι γνωστοί τρεῖς Γρηγοριάτες κεκοιμημένοι πατέρες, ἐκ τῶν ὁποίων οἱ δύο ἀποκλείονται ὡς μοναχοί χωρίς ἱερατικό ἀξίωμα. Ὁ τρίτος ἀπαντᾶται ὡς Εὐθύμιος ἱερομόναχος. Γράφει περί αὐτοῦ ὁ ἡγούμενος Βησσαρίων[8]. «Παπᾶ Εὐθύμιος. Ὁ τό 1846 συνοδεύσας τόν παπα Γεράσιμον εἰς Μολδαυΐαν».

Ἤδη δηλαδή ὁ Εὐθύμιος τό 1846 ἦταν σημαῖνον πρόσωπο τῆς μοναστικῆς του ἀδελφότητος, ἐφόσον ἀποστέλλεται γιά διευθέτηση μετοχιακῶν ζητημάτων τῆς μετανοίας του στό ἐξωτερικό. Καί παραμένει ἄλυτο, πρός τό παρόν, τό πότε καί πῶς καί ἀπό ποῦ ἀπέκτησε ὁ Εὐθύμιος τό χειρόγραφο, γιά νά τό παραδώσει ἐν συνεχείᾳ στήν μοναστηριακή βιβλιοθήκη ἤ νά περιέλθει σ᾽ αὐτήν μετά τήν κοίμησή του. Πάντως ὅπως φαίνεται ἀπό προσωπικές του σημειώσεις στά περιθώρια τῶν φύλλων, ὁ Εὐθύμιος πρέπει νά μελέτησε τό χειρόγραφο ὅσο καιρό τό κατεῖχε.

5. Μετά τήν ἀναλυτική ἀναφορά στόν κτήτορα τοῦ κώδικα καί τά σχετικά προβλήματα, γίνεται ἡ παρουσίαση

---

7. Τό φύλλο αὐτό ἔχει διαφορετική ἀρίθμηση ἀπό τό σῶμα τοῦ χφ.

8. Ἀρχιμανδρίτου Βησσαρίωνος Γρηγοριάτου, Καθηγουμένου τῆς Ἱερᾶς Μονῆς ταύτης, *Κῶδιξ Ἱστορικοῦ Μοναχολογίου τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Ἄθῳ Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Ὁσίου Γρηγορίου (1282-1910)* Ἐν Βόλῳ 1954, σ. 48, ἀρ. 186.

τοῦ δευτέρου στοιχείου πού ἐντοπίσαμε, πού καί αὐτό διέλαθε τήν προσοχή τῶν ἐρευνητῶν.

Στό περιθώριο τοῦ φ 277, μεταξύ τῶν στίχων 21 καί 22 ὑπάρχει στό δεξιό περιθώριο μία ἐρυθρογραφή, κομμένη κάπως στό δεξιό της ἄκρο. Ἡ βραχυγραφία αὐτή βρίσκεται στήν τρίτη ἑνότητα τοῦ χειρογράφου, πού, κατά τόν Λάμπρο, χαρακτηρίζεται *«Κεφάλαια περί χειροτονίας ἀρχιερέων»*, στό δ΄ *«ἑτέρα ὁμολογία τῶν ἁγίων πατέρων»*.

Ἀπό τό φ. 265 μέχρι τό φ. 280β ὁ ἄγνωστος γραφέας καταγράφει πράξεις περί τῆς ἐκλογῆς, χειροτονίας καί καταστάσεως τοῦ ἀρχιερέως.

φ 265β-267 : *Τό μήνυμα τῶν ἀρχιερέων γίνεται οὕτω*
φ 267 - 273 : *Ἡ δέ χειροτονία γίνεται οὕτω*
φ 270 - 270β : *Ἡ ὁμολογία τοῦ ὑποψηφίου*
φ 273 - 277 : *Ἑτέρα ὁμολογία τῶν ἁγίων πατέρων*
φ 277 - 278 : *[Ἡ συγκατάθεση τοῦ Εὐθυμίου]*
φ 277β-278β : *Εὐχή λεγομένη παρά τοῦ ἀρχιερέως*
φ 278β-280β : *Εὐχή λεγομένη πρό τῶν πυλῶν τῆς πόλεως ἄρτι τοῦ ἀρχιερέως εἰσέρχεσθαι μέλλοντος.*

Μελετώντας τά κείμενα, στό φ 269β συναντᾶται μία φράση πού φανερώνει ὅτι αὐτά ἔχουν ἄμεση σχέση μέ τόν ἀρχιερέα τῆς πόλεως Βερροίας:

φ 269β στχ 23: *φυ/λάττοι ὁ Θ(εό)ς καί τόν πανιερώτατον μ(ητ)ροπολίτην τῆς θεοσώστου πόλεως Βερροίας,/φ. 270: εἰς πολλά ἔτη.*

Στό φ 273, μεταξύ τῶν στίχων 17 καί 20 ὑπάρχει ἄγραφο διάστημα δύο στίχων. Ἡ τελευταία φράση τῆς προηγούμενης *«ὁμολογίας τοῦ ὑποψηφίου»* εἶναι ἡ ἑξῆς: *«ὑπεγράφη ταῦτα διά χειρός»*. Φαίνεται λοιπόν ὅτι στούς στίχους 18-19 ὁ γραφέας ἄφησε τό κενό ὥστε ἤ νά ὑπογράψει ὁ ἀρχιερέας ἤ αὐτός νά ἀντιγράψει τήν ὑπογραφή του.

6. Ἡ συντομογραφία τοῦ φ 277 δίνει τίς λέξεις Εὐθύμιος *Βερροίας*. Μᾶς παρέχει δηλαδή τό ὄνομα ἑνός ἱεράρχη τῆς μακεδονικῆς πόλεως Βερροίας, πού μέχρι στιγμῆς εἶναι τελείως ἄγνωστος στίς πηγές. Συνεπῶς οἱ πράξεις πού καταγράφονται πρέπει νά ἔχουν ἄμεση μέ αὐτόν σχέση. Ὁ ἀρχιερέας Εὐθύμιος, σέ συνδυασμό μέ τό φ. 268β στχ 23, εἶναι μητροπολίτης τῆς θεοσώστου πόλεως Βερροίας. Γιά νά θεωρηθοῦν ὅμως οἱ πράξεις αὐτές τόσο σημαντικές ὥστε

νά καταγραφοῦν, ἤ μᾶλλον νά ἀντιγραφοῦν, παρέχει ὑλικό γιά τήν ἑξῆς ὑπόθεση. Εἶναι γνωστό γενικῶς ὅτι ἡ ἐπισκοπή Βερροίας ἀνήχθη στήν τάξη τῶν ἀρχιεπισκοπῶν[9] πρός τό τέλος τοῦ 13ου αἰ. καί σέ σύντομο χρονικό διάστημα, πάντως μέσα στόν 14ο αἰ., στήν σειρά τῶν μητροπόλεων. Ὁ Εὐθύμιος λοιπόν πιθανῶς νά εἶναι καί ὁ πρῶτος μητροπολίτης Βερροίας. Ἀλλά αὐτό εἶναι μία ὑπόθεση. Γνωστό πάντως εἶναι ὅτι κατά τόν 14ο αἰ. δύο πατριάρχαι Κωνσταντινουπόλεως φέρονται καταγόμενοι ἐκ Βερροίας[10], ὁ Νίφων (1311-1314) καί ὁ Φιλόθεος ὁ Κόκκινος (1354-1355, 1364-1376). Πιθανῶς λοιπόν κατά τήν δική τους πατριαρχεία, θέλοντας νά τιμήσουν τήν πατρίδα τους, ἀνεβίβασαν τόν ἐπισκοπικό της θρόνο στήν τάξη τῶν μητροπόλεων. Κατά τόν Παπαζῶτο[11], τό 1310 ἀπαντᾶται ἡ πρώτη πράξη πού ἀναφέρει τόν θρόνο τῆς Βερροίας ὡς μητροπολιτικόν. Συνεπῶς πρίν ἀπό τήν πατριαρχεία καί τοῦ Νίφωνος γίνεται ὁ ρηθείς προβιβασμός. Κατά τόν Χιονίδη[12], συνδέεται μέ ἐπίσκεψη τοῦ αὐτοκράτορα στήν πόλη.

Στό κείμενο ὅμως τῶν φφ 277-277β ὁ Εὐθύμιος Βερροίας δίνει τήν γνώμη καί συγκατάθεσή του γιά μία μελλοντική σύνοδο στούς ἐπισκόπους Παμφίλου καί Χαριουπόλεως, ἐπισκοπῶν πού ὑπάγονται στόν θρόνο τοῦ Ἡρακλείας. Τέτοια σύνοδος, στήν ὁποία φέρονται παρόντες οἱ δύο αὐτοί ἐπίσκοποι, ἀκατονόμαστοι, εἶναι καί ἡ σύνοδος ἐπί Καλλίστου πατριάρχου κατά τό ἔτος 1351, στήν ὁποία ὅμως εἶναι παρών καί *«ὁ ταπεινός μητροπολίτης Βερροίας, ὑπέρτιμος, καί τόν τόπον ἐπέχων τοῦ Τυάνων, Διονύσιος»*[13]. Γιά ποιά λοιπόν σύνοδο γίνεται λόγος ἐδῶ ἀπό τόν Εὐθύμιο Βερροίας;

Σέ ὅλον τόν Κώδικα ὑπάρχουν καί ἄλλες ἀναφορές πού

---

9. Θ. Παπαζῶτος, *Ἡ Βέρροια καί οἱ ναοί της (11ος-18ος αἰ.)* Ἀθήνα 1994, σ. 58.

10. Μ. Γεδεών, *Πατριαρχικοί Πίνακες*, σ. 411-414 Νήφων, σ. 428-429, 431-439 Φιλόθεος. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1890.

11. *Ὅ.π. σ.σ.* 59, σημ. 193.

12. Χιονίδη Χ. Γιώργου, *Σύντομη Ἱστορία τοῦ Χριστιανισμοῦ στήν περιοχή τῆς Βέρροιας*, Βέρροια 1961, σ. 23.

13. *Πρακτικά τῶν Ἁγίων καί Οἰκουμενικῶν Συνόδων*. Τόμος Γ' Ἔκδοσις Καλύβης Τιμίου Προδρόμου Ἱερᾶς Σκήτης Ἁγίας Ἄννης 1988, σ. 559 καί σ. 573.

συνδέουν τό περιεχόμενό του μέ τήν Βέρροια[14].

Στό φ 258β, στό κάτω περιθώριο, ὁ γραφέας σημειώνει: «*Τέλος ὧδε τῶν ὁμιλιῶν τοῦ Βερροίας*». Μὲ βάση αὐτὴν τὴν σημείωση οἱ ὁμιλίες ἀποδίδονται σέ κάποιον ἀκατονόμαστο[15] μητροπολίτη Βερροίας.

Στά φύλλα ἐπίσης 159 β σχ 22-167β καταγράφεται *Ὁμιλία εἰς τούς ἀτακτοῦντας καί παραβαίνοντας τούς θειους νόμους καί τάς αὐτοῦ ἐντολάς*, στήν ὁποία παρουσιάζεται κάποια διένεξη μεταξύ τοῦ μητροπολίτη Βερροίας καί τοῦ ἐπισκόπου Καμπανίας, στήν ὁποία ἐπενέβη ὁ οἰκουμενικός πατριάρχης μέ ἐπιστολή του πρός τόν μητροπολίτη Θεσσαλονίκης (φ 163β). Κανενός τό ὄνομα δέν σημειώνεται.

Ἐπίσης στά φφ 202-209 σχ 19 ὑπάρχει *Ὁμιλία εἰς τήν μνήμην τῆς Ἁγίας Ἱερουσαλήμ*, τοπικῆς ἁγίας τῆς Βερροίας[16].

7. Συμπερασματικῶς μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι στόν Κώδικα Γρηγορίου 39, κτῆμα Εὐθυμίου Ἱερομονάχου Γρηγοριάτου, ὁ ἄγνωστος πρός τό παρόν γραφέας συμπεριέλαβε:1)Ὁμιλίες ἀκατονόμαστου μητροπολίτη Βερροίας, ἀπό τίς ὁποῖες στήν σημερινή μορφή τοῦ χειρογράφου σώζονται 40, ἐκ τῶν ὁποίων μερικές κολοβές καί ἄλλες ἀκέφαλες ἐνῶ ἀπό ἄλλες ἔχουν ἐκπέσει τά ἐνδιάμεσα φύλλα.

2) Κατέγραψε τίς πράξεις ἐκλογῆς, χειροτονίας, ὁμολογίας καί ἐνθρονίσεως τοῦ μητροπολίτη Βερροίας, 3) καί δύο ἀρχιερατικές εὐχές.

4) Κατέγραψε τήν γνώμη τοῦ Εὐθυμίου Βερροίας, ἑνός ἱεράρχη ἀγνώστου μέχρι στιγμῆς στούς ἐπισκοπικούς καταλόγους Βερροίας.

5) Συμπεριέλαβε σ᾽ αὐτόν κάποια κανονικά ζητήματα, στά φφ 259-265.

---

14. Γιά τά χφφ τῆς Βερροίας γενικῶς βλ. καί Γ. Μύαρη, Σημειώσεις γιά τά χειρόγραφα τῆς Ἠμαθιας, *Μακεδονικόν Ἡμερολογιον*, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 198.

15. Γιά τήν σχετική συζήτηση, βλ. Βασ. Ψευτογκᾶ, Ἀνωνύμου Μητροπολίτου Βεροίας δύο ὁμιλίαι εἰς τόν Σταυρόν, *Κληρονομια* 7 (1975) 99-114, καί Γ.Χ. Χιονίδη, Ἱστορία τῆς Βέρροιας, τῆς πολεως καί τῆς περιοχῆς, τόμος Δεύτερος, *Βυζαντινοί Χρονοι*, Θεσσαλονίκη 1970, σσ. 166-167.

16. Προσφάτως δημοσιεύτηκε ὑπό Παντελεήμονος Καλπακιδη μητροπολίτου Βερροίας καί Ναούσης, *Ἡ ἀσκητρια τῆς Βερροιας Ὁσιομαρτυς Ἱερουσαλήμ. Ἁγιολογικά και ὑμνογραφικα κειμενα*, σσ. 105-114. Στην σ. 18 ἡ συζήτηση περί τοῦ μητροπολίτου του Ὁμιλιαρίου.

6) καθώς καί δογματικά θεολογικά κείμενα τῶν ἁγίων Φωτίου (φφ 28-34β) καί Φιλοθέου τοῦ Κοκκίνου (φφ 280-292β), πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως.

7) Ὡς πρός τήν χρονολογική τοποθέτηση τοῦ ἐν λόγῳ χειρογράφου προτείνεται ἡ πρώτη εἰκοσαετία τοῦ 15ου αἰῶνος, μέ βάση τίς ὑδατογραφίες ἐκ τῶν ὁποίων ἡ νεώτερη ἀνήκει στόν τύπο Arc 799, πού χρονολογεῖται μέχρι τό 1410/11[17].

Ὕστερα ἀπό τά παραπάνω εἶναι προφανής ἡ σπουδαιότητα τοῦ ἐν λόγῳ κώδικος, γιά τόν ὁποῖο ἀξίζει νά ἐκπονηθεῖ εἰδική ἀναλυτική καί ἐμπεριστατωμένη μελέτη, στήν ὁποία πιθανῶς θά φανοῦν χρήσιμες καί οἱ παραπάνω ἀναφορές.

---

17. C.M. Briquet, *Lew Filigranes*, t. Ier, New York 2/1966 p. 54.

SUMMARY

The Athonite Codex Grigoriou 586.39 has a possessor's note, in which it is referred to as «Possession of Hieromonk Efthymios Grigoriatis». Furthermore, in the margin of folio 277 b the name «Efthymios of Veroea» is written in red letters.

These two elements, which are presented extensively in the present work, were not noticed until now by any of the professionals who occupied themselves with it.

Τσαγκάρη Ἀ. Ἀγγελικῆς,
Δρ. Νομικῆς Δ.Π.Θ.

Ὁ ἰαματικός χαρακτήρας τῶν Ἱερῶν Κανόνων

Ἡ ἔννοια τῆς Ἐκκλησίας, ὡς γνωστόν, εἶναι πολυσήμαντη[1]. Κατά μία θεώρηση, ὅπως ἔχει κατανοηθεῖ ἤδη ἀπό τήν πρώιμη ἀποστολική περίοδο, ἀπό τούς διακεκριμένους Πατέρες τῆς χριστολογικῆς περιόδου καί στή συνέχεια ἀπό τούς μεγάλους Θεολόγους τοῦ Ὀρθοδόξου Βυζαντίου, ἡ Ἐκκλησία εἶναι μία ἀνθρώπινη κοινότητα[2], δομη-

1. Παρόλ' αὐτά δέν ὑπάρχει κάποιος ἀκριβής ὁρισμός τοῦ ὅρου «Ἐκκλησία» κατά τή σχολαστική καί συλλογιστική ἔννοια οὔτε στήν Ἁγία Γραφή ἀλλ' οὔτε καί στά ἔργα τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως δέν ὑπάρχει ὁρισμός καί γιά τό Θεό, σῶμα τοῦ ὁποίου εἶναι ἡ Ἐκκλησία. Γιά τήν ἐκκλησιολογική προσέγγιση τῆς ἔννοιας τῆς Ἐκκλησίας, σύμφωνα μέ τήν ὀρθόδοξη δογματική διδασκαλία, βλ. Ἀνδρούτσου Χ., *Δογματική τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, ἔκδ. 2η, Ἀθῆναι 1956, σσ. 260-262. Τρεμπέλα Π., *Δογματική τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, 2η ἔκδ., Ἀθῆναι 1959, σ. 340. Μουρατίδου Κ., *Ἡ οὐσία καί τό πολίτευμα τῆς Ἐκκλησίας κατά τήν διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*, σσ. 47 ἑπ. Γιά τή νομική προσέγγιση, βλ. Μίλας Ν., *Τό Ἐκκλησιαστικόν Δίκαιον , Ἐκκλησιαστικόν Δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, μτφρ. Μ. Ἀποστολοπούλου, ἐν Ἀθήναις 1906, σσ. 287 ἑπ., Χριστοφιλοπούλου Ἀ., *Ἑλληνικόν Ἐκκλησιαστικόν Δίκαιον*, Ἀθῆναι 1965, σσ. 8-11. Ματζουνέα Ε., *Ἐκκλησιαστικόν Δίκαιον*, τόμ. *Α' Γενικόν Μέρος*, Ἀθῆναι 1979, σσ. 17 ἑπ. Τρωιάνου Σπ., *Παραδόσεις Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*, ἔκδ. 2η, Ἀθήνα-Κομοτηνή 1984, σσ. 32-33. Γιά τήν εἰδοποιό διαφορά ἐκκλησιολογικῆς καί νομικῆς προσέγγισης τῆς ἔννοιας τῆς Ἐκκλησίας, κατατοπιστικότατος εἶναι ὁ Γ. Πουλῆς στην *Εἰσαγωγη τῶν «Νομοθετικῶν κειμένων Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου»*, ἔκδ. 3η, Θεσσαλονίκη 1999, σσ. 19-29.

2. Ὡς κοινότητα τῶν πιστῶν προσδιορίζεται ἡ Ἐκκλησία καί στούς ἱερούς Κανόνες. Βλ. ἐνδεικτ. τόν 40 κανόνα τῆς Συνοδου τῆς Λαοδικείας

μένη στόν τόπο καί τό χρόνο, μέ συγκεκριμένους ἄξονες ὀργάνωσης, ἀλλά ταυτόχρονα καί μία κοινότητα πού φέρει πολυμερῶς καί πολυτρόπως τή σφραγίδα τοῦ Θεοῦ[3].

Μέ τή θεσμοθέτηση τῶν ὀργανωτικῶν δομῶν τῆς Ἐκκλησίας[4], ἀναγκαῖο ἐπακόλουθο τῆς ἐξελικτικῆς πορείας της ὅταν πλέον ἄρχισαν νά πολλαπλασιάζωνται οἱ χριστιανικές κοινότητες[5], ἄρχισε νά διαμορφώνεται βαθμιαῖα ἀπό τόν 4ο αἰώνα τό Κανονικό δίκαιο[6], δηλαδή τό σύστημα τῶν

(σέ συνδυασμό μέ τήν ἑρμηνεία τοῦ Ζωναρᾶ), Ράλλη Γ.-Ποτλῆ Μ., Γ', σ. 208. Ἐπίσης, βλ. Καραβιδόπουλου Ἰ., Ἡ Ἐκκλησία ἐν τῇ Καινῇ Διαθήκῃ, «*Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*» 1968, σσ. 475 ἑπ. Lohse E., *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, μτφρ. Ἀγουρίδη Σ., 1980, σσ. 88 ἑπ. καί 222 ἑπ. Παναγοπούλου Ἰ., *Ἡ Ἐκκλησία τῶν προφητῶν. Τό προφητικόν χάρισμα ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῶν δύο πρώτων αἰώνων*, Ἀθῆναι 1979. Ὡς ἀνθρώπινη θρησκευτική κοινότητα ἐκλαμβάνεται ἡ Ἐκκλησία καί ἀπό νομικῆς πλευρᾶς διότι μόνο ἔτσι εἶναι δυνατόν νά γίνουν ἀντιληπτές πλήρως οἱ νομικές ρυθμίσεις πού τήν ἀφοροῦν καί μπορεῖ νά προωθηθῆ θετικά ὁ διάλογος μεταξύ Ἐκκλησίας καί Πολιτείας γιά τήν παραπέρα -de lege ferenda- διαμόρφωση τῶν σχέσεών τους, Πουλῆ Γ., ὅ.ἀ., σσ. 28-29, 40.

3. Στήν ἱστορική πραγματικότητα τῆς Ἐκκλησίας συνυπάρχουν τό φαινόμενο (προσιτό στίς ἀνθρώπινες αἰσθήσεις) καί τό μυστήριο (ἀπρόσιτο στήν ἀνθρώπινη λογική), ὁ συνδυασμός τῶν ὁποίων συνιστᾶ τό μυστηριακό χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας. Βλ. Ἀλιβιζάτου Ἀ., Περί τῆς φύσεως τῆς Ἐκκλησίας ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου, «*Θεολογία*» 21, 1950, σ. 8. Κονιδάρη Γ., *Ἡ διαμόρφωσις τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας μέχρι τῶν ἀρχῶν τοῦ 5ου αἰῶνος καί οἱ τρεῖς Ἱεράρχαι*, ἐν Ἀθήναις 1955, σ. 17.

4. Βλ. Τρωιάνου Σπ., *Οἱ πηγές τοῦ Βυζαντινοῦ Δικαίου*, ἔκδ. 2η, Ἀθήνα-Κομοτηνή 1999, σσ. 61 ἑπ., Μαντζαρίδη Γ., *Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ*, ἔκδ. 5η, Θεσσαλονίκη 1999, σσ. 49 ἑπ.

5. Ἐνν. οἱ ἐκκλησίες μέ τήν πολύ στενή ἔννοια τοῦ ὅρου. Βλ. σχετ. Μαντζαρίδη Γ., Ἡ ἔνταξη στήν Ἐκκλησία ἀπό ὀρθόδοξη ἄποψη, «*Σύναξη*», τεῦχ. 67, 1998, σ. 112.

6. Ἡ πρώτη διαμόρφωση κανόνων Δικαίου ἐντοπίζεται στά χρόνια τῆς Καινῆς Διαθήκης, ὅπου ἔχουμε καί τήν πρώτη ἐκδήλωση μιᾶς στοιχειώδους ἔννομης «τάξης». Συγκεκριμένα, ἡ διευθέτησή τῆς περίπτωσης τοῦ αἱμομίκτη ἀπό τόν ἀπόστολο Παῦλο (*Α΄ Κορ. 5, 13*) μέ τή συμβουλή τῆς ἐπιβολῆς τῆς ποινῆς τοῦ ἀφορισμοῦ καί ἡ ἀπαγόρευση στούς ἐξ ἐθνικῶν Χριστιανούς νά μετέχουν «εἰδωλοθύτων καί αἵματος καί πνικτοῦ καί πορνείας» ἀπό τήν πρώτη Ἀποστολική Σύνοδο (*Πρξ. 15, 28-29*), ἀποτελοῦν τό προοίμιο τῆς μετέπειτα διαμορφωθείσης ποινικῆς νομοθεσίας τῆς Ἐκκλησίας. Βλ. Τρωιάνου Σπ., *Ἡ ἐκκλησιαστική δικονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ*, Ἀθῆναι 1964, σσ. 21-22. Ἀγουρίδη Σ., *Ἀποστόλου Παύλου, Πρώτη πρός Κορινθίους ἐπιστολή*, Θεσσαλονίκη 1982 [*Ἑρμηνεία Καινῆς Διαθήκης 7*], σ.102. Πουλῆ Γ., *Ἡ ἐπίγεια κόλαση: Τό κυρωτικό σύστημα τῆς*

κανόνων δικαίου ἐκκλησιαστικῆς προελεύσεως πού ἔπρεπε νά διέπη τήν ὀργάνωση καί λειτουργία τοῦ ἔννομου ἐκκλησιαστικοῦ βίου, ὁριοθετώντας τή συμπεριφορά τῶν μελῶν τῆς κοινότητας[7].

Κατά τήν ὀρθόδοξη ἀντίληψη, οἱ Κανόνες, οἱ νόμοι τῆς Ἐκκλησίας[8] πού διατυπώθηκαν ἀπό τίς Συνόδους καί τούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὑπό τήν καθοδήγηση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος[9], ἀπηχοῦν τό σωτηριολογικό καί ἀνακαινιστικό σκοπό τῆς Ἐκκλησίας[10], ἐν ἀντιθέσει πρός τή νομικιστική ἀντίληψη καί τό δικανικό πνεῦμα τῆς ρωμαιοκαθολικῆς

Ἐκκλησίας, [*Ἔγκλημα καί τιμωρία στό Βυζάντιο*, Ἀθήνα 1997], σ. 99. Γιά τίς πηγές τῆς Γραμματείας τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου βλ. Μπόνη Κ., *Εἰσαγωγή εἰς τήν ἀρχαίαν Χριστιανικήν Γραμματείαν (96 -325 μ.Χ)*, Ἀθῆναι 1974, σσ. 185-186 καί Beck H.G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 2. unveränd, Aufl. München 1977, σσ. 143-144. Μπούμη Π., *Κανονικόν Δίκαιον*, Ἀθήνα 2001, σσ. 32-48.

7. Ὡς κοινότητα πιστῶν, ὀργανωμένη, διαρθρωμένη καί ἱεραρχημένη ἔχει γίνει κατανοητή ἡ Ἐκκλησία καί ἀργότερα, ἀπό τούς ἑρμηνευτές τῶν Ἱερῶν Κανόνων. Ἔτσι π.χ. ὁ κανονολόγος Ἰωάννης Ζωναρᾶς, καθώς ἑρμηνεύει τόν 66 κανόνα τῆς συνόδου τῆς Γάγγρας ὁρίζει τήν Ἐκκλησία ὡς ἄθροισμα πιστῶν: «ἄθροισμα τῶν πιστῶν, οὗτος γάρ ἐστι κυρίως ἡ ἐκκλησία» καί παρόμοια πράττει καθώς ἑρμηνεύει τόν 40 κανόνα τῆς Συνόδου τῆς Λαοδικείας: «... ἐκκλησίαν δέ τό τῶν πιστῶν φησίν ἄθροισμα ...». Ράλλη Γ.-Ποτλῆ Μ., *Σύνταγμα Θείων καί Ἱερῶν Κανόνων*, Γ', σσ. 104 καί 207-208. Βλ. καί Ἀκανθοπούλου Π., Τινά περί τῆς ἐννοίας τῆς Ἐκκλησίας κατά τούς ἱερούς Κανόνας καί τούς ἐπίσημους ἑρμηνευτάς αὐτῶν, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, 1968, σσ. 527 ἑπ.

8. Κανόνες, ὑπό τήν εὐρεία ἔννοια τοῦ ὅρου, ὀνομάζουμε τούς «ἐκκλησιαστικούς νόμους», δηλαδή τίς διατάξεις δικαίου πού ἐκδόθηκαν ἀπό ἁρμόδια ἐκκλησιαστική Ἀρχή, σέ ἀντίθεση πρός τούς Νόμους, οἱ ὁποῖοι εἶναι διατάξεις δικαίου πού θεσπίστηκαν ἀπό ἁρμόδιο πολιτειακό ὄργανο καί ἐπιβάλλουν μία ὑποχρεωτική συμπεριφορά μέ τήν ἀπειλή τοῦ κρατικοῦ ἐξαναγκασμοῦ. Καλλιγᾶ Π., Περί τῆς σχέσεως τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας πρός τό Πολιτικόν Δίκαιον, «*Νέοι Πανδέκται*» 1906, σσ. 161 ἑπ. Ἀρχιμ. Ἀρχοντώνη Β., (νῦν Οἰκ. Πατριάρχου), *Περί τήν κωδικοποίησιν τῶν Ἱερῶν Κανόνων καί τῶν Κανονικῶν Διατάξεων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1970, σ. 16. Τρωιάνου Σπ., *ὅ.ἀ.*, σ. 46. Ἀκανθοπούλου Π., *Θέματα Κανονικοῦ Δικαίου*, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 10, ὑποσημ. 8.

9. Οἱ Πατέρες τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου ἔλεγαν γιά τούς Κανόνες τῆς Α' Οἰκουμενικῆς Συνόδου ὅτι «οὐ γάρ ἦσαν οἱ λαλοῦντες, ἀλλ' αὐτό τό πνεῦμα». Mansi J.D, *Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio*, VI. 672.

10. «. . . κατά τήν ἐξουσίαν ἥν ἔδωκέ μοι ὁ Κύριος εἰς οἰκοδομήν καί οὐ εἰς καθαίρεσιν» (*Β'Κορ. 13, 9-10*) καί «Μετάνοια γάρ ἐστιν ἀναγέννησις

Ἐκκλησίας ὅτι οἱ Κανόνες ἀποσκοποῦν κυρίως στήν ἀτομική «δικαίωση» τοῦ ἀνθρώπου μέ τήν ἐξαγορά τῶν παραπτωμάτων του[11] καί στήν «ἱκανοποίηση» τῆς θείας Δικαιοσύνης[12].

Στή Γραμματεία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας οἱ Ἱεροί Κανόνες ἔχουν πολυσήμαντη σημασία[13], ἀκριβῶς ὅπως καί ἡ ἔννοια τῆς Ἐκκλησίας.

Κατά τήν οὐσιαστικότερη θεώρησή τους, ὅλοι οἱ Κανόνες ἔχουν ποιμαντικό-παιδαγωγικό καί

δευτέρα ἐκ Θεοῦ» (Ἰσαάκ τοῦ Σύρου, *Τά εὑρεθέντα ἀσκητικά*, Λόγος ΟΑ', ἐκδ. Σπανοῦ, σσ. 280-281). Βλ. καί Evdokimov, *The Struggle with God*, μτφρ. Ἰ. Παπαδοπούλου, 1970, ὅπου τονίζεται ὅτι «ἡ Ἀνατολή μένει ξένη πρός κάθε ἀρχη δικανικοῦ, σωφρονιστικοῦ χαρακτῆρος». Ἡ ἔννοια «δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ» περιλαμβάνει τήν ἀγάπη, τήν ἀγαθότητα, τήν εἰρήνη, τή σοφία, τήν ἀλήθεια, τή μακαριότητα καί γενικά ὁλόκληρη τήν οἰκονομία. Ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ πού εἶναι ἀπαθής δέν τραυματίζεται οὔτε ἀλλοιώνεται. Ἔτσι δέν ἔχει ἀνάγκη ἀποκαταστάσεως, ἱκανοποιήσεως ἤ ἰατρείας. Βλ. Νέλλα Π., *Ἡ περι δικαιώσεως διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα*, Πειραιεύς 1975, σσ. 63-634 63-64 καί 73, καθώς καί π. Καλλιακμάνη Β., *Ἡ χρήση τοῦ Δεκαλόγου στήν Τουρκοκρατία*, διδ. διατριβή, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 30-36.

11. Βλ. τό περιεχόμενο τῶν κανόνων «δικαιώσεως» (canones de iustificatione) πού ἐξέδωσε ἡ σύνοδος τοῦ Τριδέντου (1545-1563) καί συνοπτική παρουσίαση τῆς ὀρθολογιστικῆς νομικῆς κατανόησης τῆς σωτηρίας στά κείμενα τῆς συνόδου, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Instituto per le scienze religiose, Bologna 1972, σσ. 679 ἑπ. καί Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I. II. q. 21 ad 3. Ἐπίσης, Ματζουνέα Ε., *Ἐκκλησιαστικόν Δικαιον*, τόμ. Α', σ. 128. Γιανναρᾶ Χ., *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἤθους*, Ἀθήνα 1979, ἐκδ. 2η ἀναθεωρ. σσ. 195 ἑπ., Ματσούκα Ν., Ἡ συμβολή τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας στό χῶρο τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως *Ε.Ε.Θ.Σχ.*, τοῦ Α.Π.Θ., τόμ. 24, Θεσσαλονίκη 1979, σσ. 85 καί 92.

12. Πρῶτος ὁ Ἄνσελμος, Ἀρχιεπίσκοπος τοῦ Canterbury διατύπωσε τή θεωρία περί «ἱκανοποιήσεως» τῆς θείας Δικαιοσύνης, ἐν συνεχεία τή συστηματοποίησε ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτης καί τέλος ἡ σύνοδος τοῦ Τριδέντου τήν καθιερωσε ὡς ἐπίσημη διδασκαλία τῆς ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας. Βλ. Schmaus M., *Katholische Dogmatik*, II, München 1955, σσ. 64, 358 καί *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ὁ.ἀ., σ. 673.

13. Κατά τόν Βλάσταρη, οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἐπωνόμασαν «Κανονες» - μέ τή γενική ἔννοια τοῦ ὅρου- εὐσεβῆ διατάγματα ..., οἷα τούς πειθομένους αὐτοῖς πρός τήν ὀρθήν ἀπευθύνονται πίστιν, καί πρός θεοφιλῆ βιον ἀπλανῶς ἐφελκόμενα», Ράλλη Γ.- Ποτλῆ Μ., ΣΤ', σσ. 5-6. Κατά τόν Ζωναρᾶ, ὁ ὅρος «Κανόνες» ἀναφέρεται εἰδικότερα στίς ἀποφάσεις τῶν Συνόδων, Ράλλη Γ.- Ποτλῆ Μ., Β', σ. 217.

ι α μ α τ ι κ ό χαρακτήρα καί αὐτή ἡ ἀλήθεια πρέπει νά εἶναι πάντοτε ἡ ἀφετηρία καί ἡ πρώτη προϋπόθεση κάθε ὑπεύθυνης προσπάθειάς μας νά προσεγγίσουμε τή φυσιογνωμία καί τή λειτουργία τους. Οἱ περισσότεροι Κανόνες ἐντάσσονται στό χῶρο τοῦ Ποινικοῦ Δικαίου τῆς Ἐκκλησίας, γιατί ὅλοι σχεδόν περιέχουν μία ἐπιταγή ἤ μία ἀπαγόρευση καί συγχρόνως ἀπειλοῦν ἄμεσα ἤ ἔμμεσα μέ κανονικές κυρώσεις (ἐκκλησιαστικά ἐπιτίμια)[14], τυποποιώντας ὁρισμένες συμπεριφορές ὡς ἐκκλησιαστικῶς ἀξιόποινες.

Ὡς πρός τό περιεχόμενο, οἱ περισσότεροι Κανόνες ἀφοροῦν κανονικά παραπτώματα ἠθικῆς στάσης τῶν πιστῶν (κληρικῶν, μοναχῶν καί λαϊκῶν), συμπεριφορᾶς τους πρός τούς αἱρετικούς, διοικητικῆς διάρθρωσης καί εὐταξίας τῆς Ἐκκλησίας, καί τέλος σέ κάθε πράξη, ἡ ὁποία τραυματίζει τήν ἐκκλησιαστική ἑνότητα ἤ τήν πληρότητα τῆς πνευματικῆς ἐμπειρίας τῶν μελῶν της[15].

Ὁ π α ι δ α γ ω γ ι κ ό ς χαρακτήρας τῶν Κανόνων ἐκ-

---

14. Βλ. Τρωιάνου Σπ., Παραδόσεις, *ὅ.ἀ.*, σ. 413. Πουλῆ Γ., Ἡ ἐπίγεια κόλαση, *ὅ.ἀ.*, σσ. 102-103. Σημασιολογικά, ὁ κανονικός ὅρος «ἐπιτίμιο» εἶναι εὐρύτερος τοῦ ὅρου «ποινή», τόν ὁποῖο καί ἐμπεριέχει. Ἡ είδοποιος διαφοράτῆς ἐκκλησιαστικῆς π ο ι ν ῆ ς ἀπο τό ἐ π ι τ ί μ ι ο εἶναι ὅτι στην κανονική χρήση τοῦ ὅρου, τό ἐ π ι τ ί μ ι ο συνήθως ἀναφέρεται μονο στην προσωπική πνευματική ζωή τῶν πιστῶν, προϋποθέτει ἀσεβεια στά ἠθικά παραγγέλματα τῆς Ἐκκλησίας καί ἐξαντλεῖται στή θεραπευτική παρεμβαση τοῦ ἐξομολόγου πρός τόν ἐξομολογούμενο πιστό στά πλαίσια τοῦ μυστηρίου τῆς Ἐξομολογήσεως (δικαίου τῆς μετανοίας), ἐνῶ οἱ ἐκκλησιαστικές π ο ιν έ ς προϋποθέτουν διάπραξη κανονικοῦ ἀδικήματος τοῦ Ποινικοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου καί παράγουν συνήθως ἀντικειμενικές ἐκκλησιαστικές συνέπειες πού ἐνδιαφέρουν ὅλο τό σῶμα τῆς τοπικῆς ἐκκλησίας καί ἐπιβάλλονται ἀπό τά ἁρμοδια ἐκκλησιαστικά ὄργανα. Δέν ἐμπίπτει στήν ἔννοια τῆς ἄδικης «πράξης» κάθε ἐνδιάθετη σκέψη πού δέν ἐξωτερικεύθηκε (4 καν. Νεοκαισαρείας). Β. Φειδᾶ Β., *Ἱεροί Κανόνες καί Καταστατική Νομοθεσία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, σ. 121.

15. Πουλῆ Γ., *Ὁ δόλος καί ἡ πλάνη γιά τόν ἄδικο χαρακτῆρα τῆς πράξης στό Ἐκκλησιαστικό Ποινικό Δίκαιο*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 24. Ἡ αὔξηση τῆς αὐστηρότητας καί ἡ «ἀντικειμενοποίηση» τῶν Κανόνων ἐντοπίζεται στήν Πενθέκτη Οἰκουμενική Σύνοδο. Βλ. Γιανναρᾶ Χ., *Ἴδιο ἔργο*, 1η ἔκδ., σ. 135, ὅπου ὁ συγγραφέας ἐξετάζει τό θέμα ἀπό ἄλλη ὀπτικη γωνια. Οἱ ἀπόψεις του διατηροῦν τήν ἀξία τους παρά τή μετεπειτα κατα καποιο τρόπο ἀναθεώρησή τους. Βλ. ἐπίσης τοῦ ἰδίου, *Τό προνομιο τῆς ἀπελπισιας*, Ἀθήνα 1973, σσ. 90 ἑπ.

φράζεται μέσα στά πλαίσια τῆς ποιμαντικῆς δράσης τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως αὐτή ἐκδηλώνεται ὡς νομοθετική, διοικητική καί δικαστική ἐξουσία[16].

Ὁ ἰαματικός χαρακτήρας τους ἐπισημαίνεται στόν 2 κανόνα τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου (τέλη 7ου αἰ.), ὁ ὁποῖος -μεταξύ ἄλλων- διακηρύσσει ὅτι σκοπός τῆς θέσπισης τῶν ἱερῶν Κανόνων εἶναι ἡ θεραπεία καί ἡ γιατρειά τῶν παθῶν: «... ὥστε μένειν καί ἀπό τοῦ νῦν βεβαίους καί ἀσφαλεῖς, πρός ψυχῶν θεραπείαν καί ἰατρείαν παθῶν»[17]. Μέ ἄλλα λόγια, οἱ Κανόνες ἔρχονται νά ἐπενεργήσουν ὡς φάρμακα προληπτικά καί θεραπευτικά μέ σκοπό νά ἐπαναφέρουν αὐτούς πού πλανήθηκαν καί ἀστόχησαν στήν πορεία πρός τήν τελείωση καί ὄχι νά τούς καταδικάσουν καί νά τούς ἐξουθενώσουν φέρνοντάς τους ἀντιμέτωπους μέ τήν ἀπρόσωπη περιπτωσιολογία ἑνός ἀμείλικτου νόμου[18].

Ὁ παραλληλισμός ὅμως τῶν ἱερῶν Κανόνων ὡς φαρμάκων θεραπευτικῶν σέ συνδυασμό μέ τή διάκρισή τους σέ δογματικούς, διοικητικούς καί ποιμαντικούς πού ἐπικράτησε στή θεωρία τοῦ Κανονικοῦ δικαίου, ὁδήγησαν στόν ἐσφαλμένο ἰσχυρισμό ὅτι τό πνεῦμα τοῦ 22 κανόνα τῆς Πεν-

---

16. Βλ. τήν ἀναφορά τῶν 32 καί 102 κανόνων τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου ὡς «ποιμαντική ἡγεμονία». Ἐπίσης, Μίλας Ν., *Ἐκκλησιαστικόν Δίκαιον, ὅ.ἀ.*, σσ. 317 ἑπ. Παναγιωτάκου Π., *Σύστημα τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου*, τόμ. Γ', *Τό Ποινικόν Δίκαιον τῆς Ἐκκλησίας*, σ. 29. Ἀλιβιζάτου Ἀ., Τό Κανονικόν Δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι 1941, σσ. 23 ἑπ. Ἀρχιμ. Καψάνη Γ., *Ἡ ποιμαντική διακονία κατά τούς ἱερούς Κανόνας*, Πειραιεύς 1976. Ματσούκα Ν., *Τό πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Δοκίμιο πατερικῆς θεολογίας [Φιλοσοφική καί Θεολογική Βιβλιοθήκη 5]*, Θεσσαλονίκη 1986, σσ. 186 ἑ. καί τοῦ ἴδιου, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία. Ἔκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστης [Φιλοσοφική καί Θεολογική Βιβλιοθήκη 3]*, Θεσσαλονίκη 1985, σσ. 539 ἑπ.

17. Ράλλη Γ.- Ποτλῆ Μ., *ὅ.ἀ.*, Β', σ. 75. Βλ. σχετ. Ἀλιβιζάτου Ἀ., *Οἱ ἱεροί Κανόνες καί οἱ ἐκκλησιαστικοί νόμοι*, Ἀθῆναι 1949, σ. 308. Μητρ. Σουηδίας Μενεβίσογλου Παύλου, *Ὁ Β΄κανών τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου, «Τιμητικόν Ἀφιέρωμα εἰς τόν Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν ἐπι τῇ 25ετηρίδι τῆς ἀρχιερατείας του»*, Ἀθῆναι 1980, σσ. 259-281.

18. Γιανναρᾶ Χ., *Ἴδιο ἔργο*, 2η ἔκδ., σ. 235. Ἡ περιπτωσιολογική ἀντιμετώπιση ὀφείλεται κατά ἕνα μεγάλο μέρος στή δικανική σκέψη πού κληρονόμησαν οἱ Ρωμαῖοι στούς Βυζαντινούς καί κυριαρχοῦσε κατά τήν ἐποχή πού διαμορφώθηκαν οἱ Κανόνες.

θέκτης Οἰκουμενικῆς ἑστιάζεται κατά κύριο λόγο στούς ποιμαντικούς Κανόνες καί ὄχι στούς δογματικούς ἤ τούς διοικητικούς. Ἡ κατηγοριοποίηση ὅμως αὐτή τῶν Κανόνων ἔχει περισσότερο νομοτεχνικό χαρακτήρα καί ὄχι πραγματικό. Στήν οὐσία, δογματικοί, διοικητικοί καί ποιμαντικοί Κανόνες, ἀποτελοῦν διαφορετικές ἐκφάνσεις ἑνός corpus διατυπώσεων[19] πού ἐκφράζει τήν πίστη καί τή θεολογία τῆς Ἐκκλησίας, ἀπευθύνεται ἀδιακρίτως σέ ὅλα τά μέλη της καί λειτουργεῖ ὡς δείκτης καί κριτήριο πορείας τοῦ «πῶς δεῖ πολιτεύεσθαι ἀξίως» κατά τόν πρῶτο θεμελιώδη Κανόνα πού μᾶς παραδόθηκε, τήν Ἁγία Γραφή.

Οἱ δογματικές ἀποφάσεις τῶν Συνόδων ἀποκαλοῦνται καί «ὅροι», γιατί, χωρίς νά δογματοποιοῦν καμμία ἀλήθεια, ὁριοθετοῦν τή διαφορά μεταξύ ἀληθείας καί πλάνης, ἀσθένειας καί ὑγείας[20]. Ἐκφράζουν τήν ἀλήθεια πού ἀποκαλύπτεται στή ζωή τῆς Ἐκκλησίας καί ἐπέχουν θέση φαρμάκων γιά νά θεραπεύσουν τόν ἄνθρωπο καί νά τόν ἐπαναφέρουν στό σκοπό τῆς ὑπάρξεώς του, στήν κοινωνία μέ τό Θεό. Ἀλλά καί οἱ διοικητικοί Κανόνες, καθώς ἀσχολοῦνται μέ τήν ὀργάνωση καί τήν εὐταξία τῆς Ἐκκλησίας, καταπολεμοῦν φίλαρχες καί αὐταρχικές τάσεις, ἰδιοτελεῖς σκοπιμότητες, αὐθαιρεσίες καί νοσηρές συμπεριφορές καί καταστάσεις πού ἡ ὕπαρξή τους ἀπέχει κατά πολύ ἀπό τήν ὑγιῆ χριστιανική ζωή[21] καί

---

19. Ἄστοχο καί δίχως ἰδιαίτερο νόημα πρέπει νά θεωρήσουμε τόν προβληματισμό γιά τό ἄν οἱ ἱεροί Κανόνες διακρίνονται σε δογματικούς καί διοικητικούς ἀφοῦ οἱ Κανόνες πού χαρακτηρίζονται ὡς δογματικοί δέν ἀσχολοῦνται καθόλου μέ τη μορφή ἤ την ἑρμηνεία τῶν δογμάτων, εἶναι ἐλάχιστοι, δευτερεύουσας σημασίας ἕως καί περιττοί καί ἁπλῶς ἀπειλοῦν μέ κυρώσεις ὅσους προτίθενται να τα προσβάλλουν. Βλ. τη μελέτη τοῦ Ἀ. Ἀλιβιζάτου «Ὑπάρχουσι δογματικοί Κανόνες;», εἰς *«Μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου»*, ἐν Ἀθήναις 1935, σσ. 475-480, ἡ ὁποία παρατίθεται καί ὡς ἐπίμετρο στά *«Νομοθετικά Κείμενα»* τοῦ Γ. Πουλῆ, σσ. 741-749 καί Παπαδοπούλου Χ., *Τό Σύνταγμα καί οἱ Ἱεροί Κανόνες*, ἐν Ἀθήναις 1967, ἔκδ. 2η, σ. 9, ὅπου ἀναφέρεται ὅτι «ἐκ τῶν 863 κανόνων, μόνο 53 δύνανται νά θεωρηθῶσιν δογματικοί κανόνες ἐντελῶς δευτερευούσης σημασίας».

20. Ἀρχιμ. Βλάχου Ἰ. (νῦν Μητρ. Ναυπάκτου), *Μικρά Εἴσοδος στήν Ὀρθόδοξη πνευματικότητα*, Ἀποστ. Διακονία 1992, σ. 21). Ματσούκα Ν., *Ἡ συμβολή τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας στό χῶρο τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως*, ὅ.π., σσ. 36-38.

21. Ματσούκα Ν., *Ἴδιο ἔργο*, σσ. 86, 88-89. Ἀλλά καί ἡ διάκριση τῶν

τραυματίζουν τήν ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας.

Στήν ἴδια γραμμή μέ τόν 22 κανόνα τῆς Πενθέκτης συστοιχίζεται καί ὁ 102 κανόνας τῆς ἴδιας Συνόδου, ἕνας καθαρά κανόνας-ὁδηγός γιά τή χειραγώγηση ὅσων ὑποπίπτουν σέ κανονικά ἀδικήματα. Στή διατύπωσή του, οἱ κυρώσεις ὀνομάζονται «θεραπεία», ὁ ὑπαίτιος τοῦ ἀδικήματος ἀποκαλεῖται «ἀσθενής», τό κανονικό ἀδίκημα λέγεται «νόσος» ποικίλη καί πολυειδής καί ὁ πνευματικός ὀνομάζεται «θεραπεύων» ἤ «ὁ τήν ἰατρικήν ἐν πνεύματι ἐπιστήμην ἐξασκῶν».

Ὁ θεραπευτικός χαρακτήρας τῶν Κανόνων συμφωνεῖ ἀπόλυτα μέ τήν ἰδιότητα τῆς Ἐκκλησίας ὡς θεραπευτηρίου ψυχῶν, ἡ ὁποία προσδιορίζεται ἔτσι, ἤδη ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Χριστοῦ, μέ τή γνωστή παραβολή τοῦ Καλοῦ Σαμαρείτη (*Λουκ. 10, 33-35*). Στήν ἑρμηνευτική ἀπόδοση τῆς παραβολῆς, Σαμαρείτης εἶναι ὁ Χριστός, ὁ ὁποῖος βοήθησε τόν τραυματισμένο ἄνθρωπο καί τόν ὁδήγησε στό πνευματικό θεραπευτήριο, τό μέγα, θαυμαστό καί εὐρύχωρο πανδοχεῖο, τήν Καθολική Ἐκκλησία[22]. Ἡ θεραπευτική διαδικασία εἶναι χριστοκεντρική καί ἐπειδή ὁ Χριστός δέν νοεῖται παρά ὁμοῦ μέ τά ἄλλα πρόσωπα τῆς ἁγίας Τριάδος καί μέσα στήν Ἐκκλησία, γι᾽ αὐτό ἡ θεραπεία εἶναι ταυτόχρονα τριαδοκεντρική καί ἐκκλησιοκεντρική[23] καί στοχεύει πρωτίστως στή θεραπεία τῆς καρδιᾶς, τοῦ κέντρου τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε νά καταστῆ ὁ ἄνθρωπος «πρόσωπο».

Ἡ ἐξουσία τοῦ θεραπευτῆ καί ἡ ἐποπτεία τῆς τήρησης τῶν ἐπιταγῶν τῆς Ἐκκλησίας παραδόθηκε ἀπό τόν ἴδιο τόν ἱδρυτή της διά τῆς ἀποστολικῆς διαδοχῆς καί παράδοσης στήν ἐκκλησιαστική ἡγεσία, δηλαδή στούς ἀποστόλους, τούς ἐπισκόπους καί τούς ἱερεῖς[24], οἱ ὁποῖοι, ἔκτοτε, μεταλαμπαδεύουν

διοικητικῶν κανόνων σέ θεμελιώδεις καί μή θεμελιώδεις ἐπίσης εἶναι λανθασμένη. Βλ. τίς ἀναφορές τῆς παραπομῆς 19.

22. Βλάχου Ἱ., *ὅ.ἀ.*, σσ. 21-24. Τοῦ ἰδίου, *Ὑπαρκτική ψυχολογία καί ὀρθόδοξη ψυχοθεραπεία*, 1995, σ. 98.

23. Βλ. ἐκτεν. Ζηζιούλα Ἰ., Μητρ. Περγάμου, *Θέματα Ἐκκλησιολογίας*, σσ. 40-46.

24. *Α´ Θεσ. 5, 12-13* (ὅπου ἀναφορά στήν ἐποπτεία πού ἀσκοῦσαν οἱ προϊστάμενοι ἐπί τῶν μελῶν τῆς κοινότητας). Γιά τό θέμα τῆς σύνδεσης τῶν φορέων τῆς ἰαματικῆς ἐξουσίας μέ τό ἀρχικό πολίτευμα τῆς Ἐκκλησίας,

ἀπό γενεά εἰς γενεάν τήν ἰαματική παράδοση καί διαχειρίζονται τούς ἱερούς Κανόνες μέσα στά πλαίσια τῆς ἄσκησης τῆς ποινικῆς ἀξίωσης τῆς Ἐκκλησίας.

Αὐτή ἡ ἰαματική ἀντίληψη καί ἀποστολή τῆς Ἐκκλησίας διαπνέει ὅλη τήν ὀρθόδοξη ἀσκητική Πατερική Παράδοση, ἡ ὁποία ἀπό τήν ἴδια τή φύση της εἶναι θεραπευτική ἀφοῦ δέν διαχωρίζει τούς ἀνθρώπους σέ καλούς καί κακούς, ἠθικούς καί ἀνήθικους, ἀλλά σέ ψυχικά ἄρρωστους καί ὑγιεῖς, σέ θεραπευόμενους καί θεραπευμένους[25]. Ὁ Πατερικός ἡσυχασμός γιά παράδειγμα, ἡ καρδιά τῆς Ὀρθοδοξίας, δέν ἦταν παρά μία μορφή ἀσκητικῆς θεραπευτικῆς ἀγωγῆς πού ξεκίνησε ἀπό τήν ἀποστολική ἐποχή καί βαθμιαῖα κυριάρχησε σέ ὅλη τήν ἀνατολική καί δυτική Ρωμαϊκή αὐτοκρατορία[26].

Μέσα στό πνεῦμα αὐτῆς τῆς ἀντίληψης, ὁ Μέγας Βασίλειος, ὁ κατ᾽ ἐξοχήν κανονολόγος Ἱεράρχης, μέ ἀφορμή τό ἐρώτημα «ποίῳ τρόπῳ δεῖ διορθοῦσθαι τό πλημμέλημα τοῦ ἡμαρτηκότος»[27], δράττεται τῆς εὐκαιρίας νά ἐξάρη γενικότερα τόν θεμελιακό ἰαματικό-θεραπευτικό χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας καί νά προσδιορίση τή στάση της ἔναντι τοῦ παραβάτη (ἀσθενῆ), τοῦ παραπτώματος (συμπτώματος) καί τοῦ πάθους (νόσου) λέγοντας ὅτι «καί τάς

βλ. Κονιδάρη Γ., *Νέαι ἔρευναι πρός λύσιν τῶν προβλημάτων τῶν πηγῶν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ πολιτεύματος τοῦ ἀρχικοῦ Χριστιανισμοῦ*, τόμ. Α΄ καί Γ΄, Ἀθῆναι 1956-59, ὅπου καί πλούσια βιβλιογραφία.

25. Βλ. τή μελέτη τοῦ Μπαλογιάννη Σ., *Διάβασις διά τῆς ψυχολογίας*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 295.

26. Γιά τή θεραπευτική διαδικασία τοῦ ἡσυχασμοῦ μέσα ἀπό τά διαδοχικά στάδια τῆς κάθαρσης, τοῦ φωτισμοῦ καί τῆς θέωσης, τά ὁποῖα προσβλέπουν στή γνώση τοῦ Θεοῦ σέ συνδυασμό πάντοτε μέ τή λειτουργική ζωή, βλ. ἐνδεικτ. τόν πρόλογο τοῦ Ἰ. Ρωμανίδη στή μετάφραση τοῦ ἔργου τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ «Ὑπέρ τῶν Ἱερῶς Ἡσυχαζόντων», *Ρωμαῖοι ἤ Ρωμιοί Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας*, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1991, σσ. 11-33. Ἐπίσης, Τσάμη Δ., *Ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου κατά τόν Νικήτα Στηθᾶτον*, Θεσσαλονίκη 1971, σσ. 65-74. Γιά τήν παρανόηση αὐτῆς τῆς θεραπευτικῆς διαδικασίας καί τά προβλήματα πού ἐξ αὐτῆς ἐμφανίζονται κατά τήν ἐκφορά της στή σύγχρονη ἐκκλησιαστική πραγματικοτητα, βλ. Ζηζιούλα Ἰ., ὅ.ἀ., σσ. 13 ἑπ. καί Γιαγκάζογλου Σ., Κοινωνία ἐσχάτων. Οἱ θεολογικές προϋποθέσεις τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐσχατολογικῆς κοινότητας, «Ἀναλόγιον», τεῦχ. 1, 2001, σσ. 151-152.

27. *Ὅροι κατά πλάτος Β΄*, ΕΠΕ 8, 1973, σ. 390.

διορθώσεις δέ κατά τόν τῆς ἰατρείας λόγον προσαγέτω τοῖς ἐμπαθέσι, μή ὀργιζόμενος τοῖς ἀσθενοῦσι, ἀλλά τῇ νόσῳ μαχόμενος, καί ἀπεναντίον μέν ἱστάμενος πρός τά πάθη, δι' ἐπιπονωτέρας δέ, εἰ δέοι διαγωγῆς ἰώμενος τό ἀρρώστημα τῆς ψυχῆς». Μέ ἄλλα λόγια, στή σκέψη τοῦ Μεγάλου Βασιλείου κάθε ἀθέτηση μιᾶς ἐντολῆς ἤ ἀπαγόρευσης ἀποτελεῖ τό σύμπτωμα τῆς ἀσθένειας, τό ὁποῖο βοηθᾶ στή διάγνωση της ἐνῶ οἱ κανόνες δέν εἶναι ἄλλο ἀπό τή θεραπευτική ἀγωγή πού χορηγεῖται στόν ἀσθενή μέχρι τήν ἀποθεραπεία του[28].

Κατά παρόμοιο τρόπο σκέπτεται καί ὁ ἕτερος μεγάλος Καππαδόκης Πατέρας, ὁ ἅγιος Γρηγόριος, ἐπίσκοπος Νύσσης ὅταν παραλληλίζει τό σκοπό τῆς πνευματικῆς θεραπευτικῆς ἐπιμέλειας πρός τό σκοπό τῆς ἰατρικῆς τέχνης λέγοντας «ὥσπερ γάρ καί ἐπί τῆς σωματικῆς θεραπείας, ὁ μέν σκοπός τῆς ἰατρικῆς τέχνης εἷς ἐστί, τό ὑγιᾶναι τόν κάμνοντα ...οὕτω, πολλῆς οὔσης καί ἐν τῇ ψυχικῇ νόσῳ εἰς τῶν παθῶν ποικιλίας, ἀναγκαίως πολυειδής γενήσεται ἡ θεραπευτική ἐπιμέλεια, πρός λόγον τοῦ πάθους ἐνεργοῦσα τήν ἴασιν»[29]. Ἔτσι, ὁ κανονικός νομοθέτης μέ τίς ἐκκλησιαστικές ποινές καί τά ἐπιτίμια πού θέτει, ὁριοθετεῖ τήν ἰαματική καί θεραπευτική πράξη τῆς ἐκκλησιαστικῆς παιδαγωγίας καθώς προβάλλει ὁρισμένα ἀντικειμενικά κριτήρια καί μέτρα ἀξιολογικῆς ἀποτίμησης τῆς βαρύτητας τῶν παραπτωμάτων[30]. Οἱ Κανόνες συντελοῦν στήν ἐπαναφορά τῆς γαλήνης μέσα στήν Ἐκκλησία καί ἀναδεικνύονται μέσα βοηθητικά- ὄχι ὅμως καί τά μοναδικά- γιά τήν ἀποκατάσταση τῶν παθῶν καί τή σταδιακή ὡρίμανση τοῦ ἀνθρώπου «εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ» (*Ἐφ. 4, 13*).

Ὁ Βαλσαμών, ἑρμηνεύοντας τόν 43ο κανόνα τοῦ Μ. Βασιλείου περί τοῦ φονεύοντος ἐν ἀμύνῃ λαϊκοῦ, σχολιάζει ὅτι «τά ἐκκλησιαστικά ἐπιτίμια οὐκ εἰσί κολαστικά, ἀλλά

---

28. Βλ. Τρωιάνου Σπ., Ποινή καί χριστιανική σκέψη, «*Χρονικά*», τεῦχ. 10, 1999, σσ. 10-11.

29. Ράλλη Γ. - Ποτλῆ Μ., *ὅ.ἀ.*, Δ', σσ. 295-296.

30. Γιά παράδειγμα, τό ἐκκλησιαστικό ἀδίκημα ὅταν παραμένει στό στάδιο τῆς ἀπόπειρας ἐκτιμᾶται ἐπιεικέστερα ὡς πρός τήν ἐπιβολή τῆς ποινῆς σέ σχέση μέ τήν ὁλοκληρωμένη ἄδικη πράξη. Βλ. Χριστινάκη Π., *Ἡ ἀπόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος*, Ἀθῆναι 1978.

ἁγιαστικά καί ἰατρευτικά ... Ὁ δέ πολιτικός νόμος κολάζει, οὐ θεραπεύει»[31]. Καί ὁ Καμπανίας Θεόφιλος στά προλεγόμενα τῆς νομοκανονικῆς του συλλογῆς ἀντιπαραβάλλει τούς ἐκκλησιαστικούς νόμους μέ τούς πολιτικούς, λέγοντας ὅτι «ὁ ἐκκλησιαστικός νόμος ἀποβλέπει στήν σωτηρία τῶν ψυχῶν πάντων τῶν Χριστιανῶν, ἀπό ἀρχιερέων ἕως λαϊκῶν, καί στήν εὐταξία τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ ὁ πολιτικός νόμος ἀποβλέπει στό δίκαιο καί τό συμφέρον πάντων τῶν ἀνθρώπων... Ὁ ἐκκλησιαστικός νόμος ἀποβλέπει στήν θεραπεία τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ὁ πολιτικός στήν δικαιοσύνη τῶν ἀνθρώπων»[32].

Μέ τήν ἀντιπαραβολή τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐπιτιμίων μέ τίς πολιτικές ποινές πού ἐπιχειροῦν οἱ προαναφερθέντες εἶναι στενά συνδεδεμένη ἡ μεγάλη, καί συχνά ἐπίπονη, ἱστορική διαδρομή πού διανύθηκε στό «κοσμικό» δικαιϊκό πεδίο σχετικά μέ τήν ἐξέλιξη τοῦ σ κ ο π ο ῦ τῶν ποινῶν, ἡ ὁποία βεβαίως ὀφειλόταν στή διαφορετική κατά περιόδους θεώρηση καί τοποθέτηση τοῦ «κοσμικοῦ» νομοθέτη ὡς πρός τό βαθύτερο περιεχόμενο τῆς σχέσεως ἀνθρώπου καί κόσμου. Σ᾽ αὐτήν τήν ἐξέλιξη, μετά τήν ἐμφάνιση τοῦ Χριστιανισμοῦ στήν ἱστορία καί τή σηματοδότηση μιᾶς νέας ἐποχῆς, ἡ Ἐκκλησία προπορευομένη τῆς Πολιτείας ἄνοιγε τό δρόμο. Τό πέρασμα ἀπό τόν ἄκαμπτο Μωσαϊκό Νόμο, ὅπου «πᾶσα παράβασις καί παρακοή λάμβανε ἔνδικον μισθαποδοσίαν» (*Ἑβρ. 2, 2-3*) στό Νόμο τῆς Χάριτος τοῦ Χριστοῦ[33], «οὗ δέ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις» (*Ρωμ. 5, 20-21*) ἐπηρέασε ἀποφασιστικά τίς ἀντιλήψεις περί τοῦ σκοποῦ τῶν ποινῶν ὄχι μόνο στήν ἐκκλησιαστική ποινική νομοθεσία ἀλλά καί στήν πολιτειακή ποινική δικαιοταξία.

Ἔτσι, στό χῶρο τοῦ Κανονικοῦ Ποινικοῦ Δικαίου τό ἐνδιαφέρον τῆς Ἐκκλησίας δέν ἐξαντλοῦνταν στήν ἀποκατάσταση τῆς ἔννομης τάξης της πού διασαλεύθηκε ἀπό τό

---

31. Ράλλη Γ.- Ποτλῆ Μ., *ὅ.ἀ.*, Δ', σ. 190.

32. Θεοφίλου τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων, *Νομικόν*, κριτ. ἔκδ. ὑπό Γκίνη Δ., Παράρτημα τῆς *Ε.Ε. Σχ. ΝΟΕ τοῦ Α.Π.Θ.*, Θεσσαλονίκη 1960, σσ. 2-3.

33. Γιά τήν ἐξέλιξη τοῦ Νόμου ἀπό τήν Παλαιά στήν Καινή Διαθήκη, βλ. Τρωιάνου Σπ., Ἔννοια καί περιεχόμενο τοῦ Νόμου στούς Ἕλληνες Πατέρες, «*Θεολογία*» ΞΘ', τεῦχ. Δ', σσ. 660-662.

πραχθέν ἀδίκημα στό δογματικό ἤ διοικητικό ἤ ἠθικό τομέα καί στήν ἐπαναφορά τῆς κανονικῆς της τάξης καί ἀκρίβειας[34] ἀλλά προχωροῦσε ἀκόμη περισσότερο, στό νά πετύχει τήν ἐξάλειψη τῆς ἴδιας τῆς ἁμαρτίας πού εἶναι ἡ ρίζα τοῦ κακοῦ, τή διόρθωση καί θεραπεία τοῦ ἁμαρτωλοῦ, τήν ἐπανένταξή τους στούς κόλπους της καί τή χειραγώγησή του στό πλήρωμα τῶν δυνατοτήτων τῆς ζωῆς.

Εἰδικά ὡς πρός τό ζήτημα τοῦ δικαιολογητικοῦ σκοποῦ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ποινῶν, ἡ Ἐκκλησία τοποθετήθηκε ξεκάθαρα ἤδη ἀπό τόν 4ο αἰώνα ἔχοντας ἐκπρόσωπο τόν Μέγα Βασίλειο, ὁ ὁποῖος, στήν πρός Ἀνδρόνικον ἐπιστολή του[35], ἀποκρούει τόν ἀνταποδοτικό χαρακτήρα τῶν ποινῶν, ἐφόσον ἡ ἀνταπόδοση δέν εἶναι ἱκανή νά ἐξαφανίση τά γεγονότα καί νά ἀποκαταστήση τά πράγματα στήν προηγούμενη τοῦ ἀδικήματος κατάσταση καί τονίζει ἰδιαιτέρως τήν ἀξία τῶν ποινῶν ὡς μέσου βελτίωσης τοῦ παραβάτη: «Ἐκεῖνο δέ ἐπί πᾶσιν εἰπεῖν ἀναγκαῖον, ὅτι τούς ὁτιοῦν ἀδικοῦντας οὐχ ὑπέρ τῶν ἤδη γεγενημένων κολάζομεν (τίς γάρ ἄν γένοιτο μηχανή μή γεγενῆσθαι τά πεπραγμένα;) ἀλλ᾽ ὅπως ἄν ἤ αὐτοί πρός τό λοιπόν ἀμείνους γένοιντο ἤ ἑτέροις ὑπάρξειε τοῦ σωφρονεῖν παραδείγματα». Ὅπως μάλιστα ἀναφέρει ἀλλοῦ, «καθόλου δέ ἀληθέστερον ἐστίν ἴαμα, ἡ τῆς ἁμαρτίας ἀναχώρησις»[36].

Ἀντίθετα, στό χῶρο τοῦ «κοσμικοῦ» Ποινικοῦ Δικαίου ἡ ἀλλαγή στόν τρόπο θεώρησης τοῦ σκοποῦ τῶν ποινῶν συντελέστηκε μέ πολύ βραδεῖς ρυθμούς.

Ἄν καί οἱ πρῶτες ἀναφορές σέ «λογικούς» σκοπούς ἀπαντῶνται στά κείμενα τοῦ Πλάτωνα καί τοῦ Ἀριστοτέλη[37], ἐντούτοις οὔτε στήν ἑλληνική οὔτε στή ρωμαϊκή ἀρχαιότητα ὑπῆρξε συστηματική ἀναζήτηση εὐρύτερων κοινωνικῶν ἀξιῶν ἤ συμφερόντων πού νά δικαιώνουν τή δημόσια

---

34. Ἀναφέρει σχετικά ὁ Βαλσαμών «διό χρεῶν ἐστί τά περί τούτων ἀκριβῶς ἐξετάζεσθαι, καί ἀξίως θεραπεύεσθαι» Ράλλη Γ.- Ποτλῆ Μ., *ὅ.ἀ*, Δ′, σ. 100. Βλ. καί Παναγιωτάκου Π., *ὅ.ἀ.*, τόμ. Γ′, σ. 60.

35. Μεγάλου Βασιλείου, *Ἐπιστολή 112, Πρός Ἀνδρόνικον*, κεφ. 3 (ἔκδ. Y. Courtonne, τ. Β′, Paris 1961, σ. 15, *ὅ.ἀ.* στ. 1-5).

36. Ράλλη Γ. - Ποτλῆ Μ., *ὅ.ἀ.*, Δ′, σ. 100.

37. Βλ. Κουράκη Ν., *Ποινική Καταστολή*, Ἀθήνα-Κομοτηνή 1985, σσ. 39-41.

ἐπιβολή ποινῆς στό δράστη ἀνεξάρτητα ἀπό τή βλάβη πού αὐτός εἶχε προκαλέσει στό θῦμα. Ἀπό τούς ἱστορικούς τῶν νομικῶν θεσμῶν γνωρίζουμε ὅτι ἡ κυρίαρχη φιλοσοφία πού ἐπικρατοῦσε τόσο στό ἀρχαῖο ἑλληνικό[38] ὅσο καί στό ρωμαϊκό ποινικό δίκαιο[39] ὡς πρός τό δικαιολογητικό σκοπό τῶν ποινῶν ἦταν ἡ ἀνταποδοτική, μέ τήν ἔννοια τῆς ἀντιστοιχίας μεταξύ παραπτώματος καί κύρωσης (δίκαιη ἀνταπόδοση).

Τήν πρωτοποριακή σκέψη τοῦ Μ. Βασιλείου σχετικά μέ τόν καταμερισμό τοῦ ἐνδιαφέροντος ἀνάμεσα στήν πράξη τοῦ παραβάτη, τή βελτίωση τῆς προσωπικότητας καί τή θεραπεία του μέ τήν ἐπιβολή ποινῆς, τή συναντοῦμε πολύ ἀργότερα, ὕστερα ἀπό τέσσερις καί πλέον αἰῶνες, στή νομοθεσία τοῦ Λέοντος τοῦ Σοφοῦ[40], δίχως ὅμως νά ἔχει ἐγκαταλειφθῆ ἡ παραδοσιακή δικαιϊκή ἄποψη γιά τήν ἀνταποδοτική φύση καί λειτουργία τῆς ποινῆς, μέ τή διαφορά ὅτι τήν ἄμετρη ἐκδίκηση ἀντικαθιστᾶ τό τιμωρητικό μέτρο[41]. Ἡ ὁριστική στροφή πρός τή βελτιωτική φιλο-

---

38. Γιούνη Μ., *Μορφές ποινῶν στό Ἀττικό Δίκαιο: Ἄτιμος ἔστω-ἄτιμος τεθνάτω (νηποινεῖ τεθνάτω)*, διδ. διατριβή, Θεσσαλονίκη 1991. σσ. 16-28.

39. Βλ. Τρωιάνου Σπ., *Ποινή καί χριστιανική σκέψη*, ὅ. ἀ. σσ. 9-10.

40. Στό προοίμιο τῆς νεαρᾶς 105 ἀναφέρεται: «Καλόν ἡ ἐκ τῶν νόμων ἐπαγομένη τιμωρία καί κόλασις, ὅτι σωφρονίζει τό ἄτακτον καί ἄκοντας ἀναστέλλει τῆς ἐπί τά πονηρά ρύμης τούς προπετεῖς ἐπι κακίαν. Καλον δέ ὅτε τήν προσήκουσαν τοῖς νόμοις σώζει φιλανθρωπιαν ἡ κόλασις και μη ταύτης ἐλαυνομένη διελέγχεται μηδε προφάσει τοῦ σωφρονίζειν ὠμοτατην ἐπιδεικνύειν προαίρεσιν... νόμος δέ ὁ συμπάθειαν ἀσυγκρίτως ἐπαγγελόμενος κρείττονα τῆς ἰατρικῆς συμπαθείας - εἴ γε τῇ μέν περί τά σώματα τῆς εὐεργεσίας ὁ σκοπός, νόμοι δέ σύν τῇ ψυχῇ καί τοῖς σωμασι διδόασι τάς εὐεργεσίας-τοσαύτην ἀποτομίαν κατά τῶν οὕς προαιροῦνται θεραπευειν ἐπιδείξονται»; Noailles P- Dain A., *Les Nouvelles de Leon VI le Sage*. Paris 1944. σσ. 343 ἐπ. Βλ. καί Τρωιάνου Σπ., *Λέων ΣΤ΄ ὁ Σοφός, ὁ συνετός νομοθέτης*, Πανελλήνιο ἐπιστημονικό συνέδριο «Τό Βυζαντινό φῶς»: «Μορφες τοῦ Βυζαντίου-ὁρόσημα τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ», «*Ἑλληνορθόδοξος Βυζαντινός πολιτισμός*», τεῦχ. 2, 1999, σ. 25 καί τοῦ ἰδίου, *Ποινή καί χριστιανική σκέψη, ὅ.ἀ.*, σσ. 11-12.

41. Στό προοίμιο τῆς νεαρᾶς 62 ἀναφέρεται: «Τό μέν γάρ κατά τρόπον τοῦ ἁμαρτήματος τόν ἐξημαρτηκότα κολάζεσθαι τοῦτο δικαίου ἐκδίκησις, τό δέ μείζω τοῦ πταίσματος ἀπαιτεῖσθαι τήν εἴσπραξιν οὐκ οἶμαι σώζειν τήν ὑπέρ τοῦ δικαίου προαίρεσιν». Noailles P.- Dain A., *ὅ.ἀ.*, σ. 231. Βλ. καί Τρωιάνου Σπ., Λέων ΣΤ΄ ὁ Σοφός, ὁ συνετός νομοθέτης, *ὅ.ἀ.*, σσ. 24-25.

σοφία πραγματοποιηθηκε τελευταῖα, μέ τίς μεγάλες κωδικοποιήσεις τοῦ 19ου καί 20οῦ αἰώνα, ὅταν πλέον ὅλοι οἱ θεσμοι τοῦ Δικαίου -καί ἰδιαιτέρως τό Ποινικό Δίκαιο- στά χριστιανικά κράτη δέχθηκαν τήν ἐπίδραση τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας καί τοῦ Διαφωτισμοῦ[42]. Ἔτσι, ἐνστερνιζόμενο τελικά τό πνεῦμα τοῦ κανονικοῦ νομοθέτη ὡς πρός το θεμα τῆς ποινῆς, τό «κοσμικό» Ποινικό Δίκαιο μεριμνᾶ για τη «βελτίωση» τοῦ παραβάτη-τή λεγομένη σήμερα «είδική προληψη»- τήν κοινωνική ἀναμόρφωση καί ἐπανένταξη του, μ᾽ ἄλλα λογια για τή θεραπεία και ἀποθεραπεία του. Αὐτο το σημαντικο ἔργο τῆς «βελτίωσής» του μέ τήν ἐφαρμογη καταλληλων μεθοδων διαπαιδαγώγησης ἀποτελεῖ βασικη ἐνασχοληση τῆς ἐπιστημης πού ξεπηδησε μέσα ἀπό τα σπλαγχνα τοῦ Ποινικοῦ Δικαίου, τῆς Σωφρονιστικῆς[43].

Στή δυναμική ὅμως τῆς πνευματικῆς ζωῆς, ἡ ἀκριβής καί ἀδιακριτη ἐφαρμογή τῶν ἱερῶν Κανόνων δέν ἀποτελεῖ παντοτε φαρμακο κατάλληλο καί σωτήριο γιά τή θεραπεία τοῦ ἀνθρώπου πού πλανήθηκε. Γιά νά ἔχουν οἱ Κανόνες ἀποτελεσματικότητα καί νά ὁδηγήσουν μέ ἀσφάλεια σέ βέβαιη θεραπεία πρέπει νά εἶναι εὐέλικτοι καί προσαρμόσιμοι στην προσωπικότητα τοῦ ἀσθενοῦς, ἄρα ἐξατομικευμένοι.

Οἱ ἅγιοι Πατερες, ἔχοντας βεβαίως ἀπόλυτη συνείδηση τῶν ὁρίων τῆς Ἐκκλησίας[44], ἀποδέχονταν κατά τήν ἄσκηση τῆς ποινικῆς ἐξουσίας τό θεσμό τῆς ο ἰ κ ο ν ο μ ί α ς[45] καί πολύ σοφα συνιστοῦσαν νά ἐφαρμόζωνται οἱ Ἱεροί Κανόνες μέ διάκριση[46] ὥστε νά ἀποφεύγεται μεγαλύτερη ζημιά ἀπό

---

42. Βλ. Χριστοφιλοπούλου Ἀ., *Ἑλληνικον Ἐκκλησιαστικόν Δικαιον*, ὅ. ἀ. σ. 271 και ἀναλυτ. Φιλιππιδη Τ., *Ποιμαντικη κοινωνικῶν προβλ ηματων*, Θεσσαλονικη 1990, σσ. 49 ἑπ. Καρυδη Β., *Οἱ σκοποι τῆς ποινῆς: διεθνεῖς ἐμπειρία καί ἑλληνική πραγματικότητα*, σ. 13.

43. Καρανίκα Δ., *Σωφρονιστική*, τόμ. Α', σσ. 147 ἑπ.

44. Φλοροφσκυ Γ., *Το σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ*, μτφρ. Ἰ. Παπαδοπούλου, 1972, σσ. 129 ἑπ.

45. Την ἔννοια τῆς οἰκονομιας τή συναντᾶμε στόν ἐπιτιμιακό χῶρο καί με ἄλλες φραστικες διατυπωσεις ὅπως συγχωρηση, συγκαταβαση, συγνωμη, ἐπιεἰκια, φιλανθρωπια, συμπάθεια, ἄφεση.

46. Ἡ ἀρχη τῆς διακρισης συνδεεται ἄμεσα με τη θεμελιώδη ἀρχή τῆς «ἐξατομικευσης» που χρησιμοποιεῖται καί ἀπο ἄλλες κοινωνικές ἐπιστῆμες ὅπως εἶναι ἡ Ψυχολογία καί ἡ Παιδαγωγική.

τήν αὐστηρή καί ἀδιάκριτη ἐφαρμογή τῶν κανονικῶν νόμων.

Ἡ ἄσκηση τῆς οἰκονομίας κατά τήν ἐπιβολή τῶν ἐκκλησιαστικῶν κυρώσεων, δηλαδή ἡ παράκαμψη ἑνός Κανόνα γιά λόγους ἐπιείκειας καί συγκατάβασης στόν παραβάτη ἑνός κανονικοῦ νόμου (dispensatio) - ὡς ἀποτέλεσμα βεβαίως τῆς εἰλικρινοῦς ἐκδήλωσης μετάνοιας καί συναίσθησης τοῦ παραπτώματος πού διέπραξε- ἀποτελεῖ χρήσιμη μέθοδο ἀποτελεσματικῆς καταπολέμησης εἰδικῶν καί μεμονωμένων περιπτώσεων[47] καί ἀναδεικνύεται σέ μέτρο ἀσφαλοῦς θεραπείας τους[48].

Ἀλλά καί σχετικά μέ τή διάκριση, ὁ Μέγας Βασίλειος, ὁ ὁποῖος θεωρεῖται ἀπό τούς πιό αὐστηρούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καί ἔγραψε καί τούς πιό αὐστηρούς Κανόνες[49],

---

47. Βλ. Τρωιάνου Σπ., *Παραδόσεις*, σ. 39. Κατά τόν κανονολόγο Νικόδημο Μίλας, *Τό Ἐκκλησιαστικόν Δίκαιον, ὅ.ἀ.*, σσ. 99-100, «ἡ ἐπιείκεια ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ οὐδαμῶς ἐπαφίεται τῇ ἐλευθέρᾳ βουλήσει τῶν ἐπιτετραμμένων τήν ἐκκλησιαστικήν ἐξουσίαν, ἀλλ᾽ ὑπάρχουσιν ἐν τούτῳ ἀκριβῶς κεχαραγμένα ὅρια, ἐν οἷς πρέπει κατά αὐστηρούς κανόνας νά κινῶνται καί ἐνεργῶσιν, ἔνθα ὅμως ἰσχύει «ἀρχή», ὅτι ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν θεσμῶν, οὕς ἡ καθόλου ἐκκλησία περιέλαβε διά γενικοῦ κύρους καί ἰσχύος, οὐδεμία δύναται νά παραχωρηθεῖ συγκατάβασις». Φραγμό στήν ἀρχή τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας ἀποτελοῦν τά δόγματα τῆς Ἐκκλησίας τῶν ὁποίων ἡ παραβίαση θεωρεῖται ἀνεπίτρεπτη. Βλ. Μπούμη Π., *Ἡ ἐκκλησιαστική «οἰκονομία» κατά τό Κανονικόν Δίκαιον*, ἀνατ. ἀπό τό περιοδικό «*Ἐκκλησία*», Ἀθῆναι 1971, σ. 7 Μαντζαρίδη Γ., *Εἰσαγωγή στήν Ἠθική*, Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 70-71 καί 110.

48. Αὐτό τό μέτρο τό χρησιμοποιοῦσε ἀνέκαθεν εὐρέως ἡ Ἐκκλησία γιά τή σωτηρία τῶν σχισματικῶν καί τῶν παρασυναγώγων («ὡς ἔτι ἐκ τῆς Ἐκκλησίας ὄντων», 1 καν. Μεγάλου Βασιλείου) ἀλλά καί τῶν αἱρετικῶν κατά περίπτωση (Βλ. ἐνδεικ. τόν 8 καν. τῆς Α′ Οἰκουμενικῆς Συνόδου καί τόν 7 καν. τῆς Β′ Οἰκουμενικῆς). Βλ. ἐπίσης καί Archondonis B., *The teaching of the Sacred Canons on those who are not in communion with the Church, «Kanon» VIII, Ökumenismus und Interkommunion aus rechtlicher Sicht*, Wien 1987, σσ. 46-48.

49. Χαρακτηρίζοντας ὡς αὐστηρό τό κανονικό ἔργο τοῦ Μ. Βασιλείου, συνεκτιμοῦμε πρῶτον τά τοποχρονικά πλαίσια τῆς συγγραφῆς τῶν κανόνων του, δηλαδή τό γεγονός ὅτι ὁ Μέγας Βασίλειος ἀπευθυνόταν στή μικρή κοινωνία τῆς Καισαρείας, ἡ ὁποία ἐπ᾽ οὐδενί λόγο δέν θά μποροῦσε νά συγκριθῆ μέ αὐτή τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἤ ἄλλων μεγάλων πόλεων, ὅπου οἱ συμπεριφορές καί τά ἤθη διαμορφώνονταν ὑπό τήν ἐπίδραση ποικίλων παραγόντων, σέ μία ἐποχή πού ἡ πίστη ἦταν δυνατή καί ἡ Ἐκκλησία εὔρωστη (βλ. παράθεση σχολίου τοῦ Ζωναρᾶ στό Πηδάλιο, σ. 603) καί κατά δεύτερον τό γεγονός ὅτι ὁ Μέγας Βασίλειος ἀπευθυνόταν ἐν

ἀναφέρει πρῶτα τόν κανόνα πού ἰσχύει γιά ἕνα παράπτωμα, ἀλλά στή συνέχεια ὁ ἴδιος προσθέτει «τούς καρπούς δοκιμάζεσθαι τῆς μετανοίας. Οὐ γάρ πάντως τῷ χρόνῳ κρίνομεν τά τοιαῦτα, ἀλλά τῷ τρόπῳ τῆς μετανοίας προσέχομεν»[50].

Παρόμοια σκέπτεται καί ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης: «Πανταχοῦ δέ ἐν πλημμελήματος εἴδει καθορᾶν τοῦτο προσήκειν, οἵα ἐστίν ἡ τοῦ θεραπευμένου διάθεσις, καί μή τόν χρόνον οἴεσθαι πρός θεραπείαν ἀρκεῖν (τίς γάρ ἄν ἐκ τοῦ χρόνου ἴασις γένοιτο;) ἀλλά τήν προαίρεσιν τοῦ ἑαυτόν δι᾽ ἐπιστροφῆς θεραπεύοντος ...»[51]. Αὐτά δηλαδή πού ἔχουν προτεραιότητα στήν κανονική σκέψη τῶν ἁγίων εἶναι ἡ «διάθεση» τοῦ «ἀσθενῆ» καί τό «εἶδος» τῶν ποινῶν καί κατόπινή διάρκειά τους. Μέ τή συστηματική παρακολούθηση τῆς πορείας του, ἐλέγχεται ἡ καταλληλότητα τῆς θεραπευτικῆς ἀγωγῆς πού τοῦ χορηγήθηκε καί -ἀναλόγως μέ τά ἀποτελέσματα πού αὐτή ἐμφανίζει-συνεχίζεται, τροποποιεῖται ἤ διακόπτεται. Ὁ χ ρ ό ν ο ς, στήν ψυχή τοῦ ἀνθρώπου πού διέπραξε τό παράπτωμα, δημιουργεῖ ζυμώσεις πού τόν ὡριμάζουν ὥστε νά ὁδηγηθῆ στήν αὐτογνωσία καί στή μετάνοια. Ἐπειδή ὅμως δέν εἶναι ὁ χρόνος ἀλλά ὁ τ ρ ό π ο ς τῆς μετανοίας πού ἔχει μεγαλύτερη βαρύτητα, ὁ χρόνος τῆς ἔκτισης τοῦ κανόνα μπορεῖ κατά περίπτωση νά αὐξομειώνεται. Πρόκειται γιά μία ἀρχή εὐέλικτη καί χρηστική πού καθιερώθηκε κατά τόν 6ο αἰώνα ἀπό τόν Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Ἰωάννη τόν Νηστευτή[52], ὁ ὁποῖος ἐνεργοποίησε στήν ἐκκλησιαστική πρακτική τόν 12 κανόνα τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, πού ἐπισημαίνει «ἐφ᾽ ἅπασι δέ τούτοις προσήκει ἐξετάζειν τήν προαίρεσιν καί τό εἶδος τῆς μετανοίας».

Ἀλλά καί οἱ κανόνες τῶν τοπικῶν συνόδων συμπλέουν μέ τή φιλοσοφία αὐτή καί προσπαθοῦν νά βοηθήσουν τόν ἐπιτιμηθέντα δίχως ὅμως καί νά τόν ἐξουθενώσουν. Ἔτσι γιά

πολλοῖς σέ μοναχούς.

50. καν. 84 Μ. Βασιλείου. Πρβλ. καί τόν 2 καν. τοῦ ἰδίου «ὁρίζειν δέ μή χρόνῳ, ἀλλά τρόπῳ τῆς μετανοίας τήν θεραπείαν», Ράλλη Γ.- Ποτλῆ Μ., *ὅ.ἀ.*, Δ΄, σσ. 253 καί 96.

51. καν. 8, Ράλλη Γ.- Ποτλῆ Μ., *ὅ.ἀ.*, Δ΄, σ. 328.

52. Βλ. «Κανονικόν» Ἰωάννου Νηστευτῆ στούς Ράλλη Γ.- Ποτλῆ Μ., *ὅ.ἀ.*, Δ΄, σ. 435 (ὅπως τούς τῆς μετανοίας χρόνους ὁ Νηστευτής συνέτεμε).

παράδειγμα, ὁ 3 κανόνας τῆς Νεοκαισαρείας ὁρίζει «περί τῶν πλείστοις γάμοις περιπιπτόντων ὁ μέν χρόνος σαφής ὁ ὁρισμένους, ἡ δέ ἀναστροφή καί πίστις αὐτῶν συντέμνει τόν χρόνον» καί ὁ 2 κανόνας τῆς Ἀγκύρας «εἰ μέντοι τινές τῶν ἐπισκόπων τούτοις συνίδοιεν κάματόν τινα ἤ ταπείνωσιν πραότητος καί ἐθέλοιεν πλέον τι διδόναι ἤ ἀφαιρεῖν, ἐπ᾽ αὐτοῖς εἶναι τήν ἐξουσίαν».

Ἡ ἄσκηση τῶν ἀρχῶν τῆς οἰκονομίας καί τῆς διάκρισης κατά τήν ἐφαρμογή τῶν κανόνων καί τήν ἐπιβολή τῶν κανονικῶν κυρώσεων, ἀνάλογα μέ τήν περίπτωση, ἀποτελοῦν «μίμηση τῆς θείας φιλανθρωπίας»[53], ἡ ὁποία εἶναι πάντα καθαρά προσωπική καί σχετίζεται μέ τίς δυνατότητες πού ἐνυπάρχουν στόν ἄνθρωπο γιά τήν πραγματοποίηση τοῦ καλοῦ καί τήν ἀποφυγή τῆς ἁμαρτίας.

Ἐφόσον οἱ ἐκκλησιαστικές ποινές ἔχουν ἰαματικό καί πνευματικό χαρακτήρα, μποροῦμε κάλλιστα νά ἀντιληφθοῦμε καί νά δικαιολογήσουμε τίς διαφορές πού παρατηροῦνται κατά τή μεταχείριση τῶν ὑπαιτίων. Οἱ συνθῆκες τελέσεως τοῦ ἀδικήματος, ἡ ἑκούσια ἤ ἀκούσια διάπραξή του, ἡ ἄσκηση σωματικῆς ἤ ψυχολογικῆς βίας, τό ἦθος τοῦ ὑπαιτίου μετά τήν πράξη, ἡ συντριβή του, ἡ κοινωνική του προέλευση κ.λ.π. ἀποτελοῦν σημαντικά κριτήρια πού συνυπολογίζονται γιά τήν προσμέτρηση τῆς ποινῆς. Πρόκειται γιά τά λεγόμενα «πρόσφορα ἐπιτίμια»[54], στοιχεῖα ἀνάλογα τῶν «ἐλαφρυντικῶν περιστάσεων» τοῦ σύγχρονου Ποινικοῦ Δικαίου[55].

Ὁ Βαλσαμών παραθέτει ἐπίσης ὁρισμένους παράγοντες πού, σύμφωνα μέ τούς κανόνες[56], πρέπει νά λαμβάνονται ὑπ᾽ ὄψιν καί θέτει μέ σαφήνεια τίς ἀρχές γιά τήν ἐπιμέτριση τῶν ποινῶν μέσα στά πλαίσια τῆς διακριτικῆς εὐχέ-

---

53. Κατά τόν Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Νικόλαο τόν Μυστικό, Ἐπιστ. 32, PG 111, 213A.

54. Βλ. 46 καν. Πενθέκτης.

55. Βεβαίως ἡ διαφοροποίηση αὐτή δέν σημαίνει ὅτι παραθεωρεῖται ὁ ἀπόλυτος χαρακτήρας τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας, ὁ ὁποῖος ὑπογραμμίζεται διαρκῶς στό πέρασμα τῶν αἰώνων ἀπό τήν παρουσία τοῦ μοναχισμοῦ.

56. Βλ. ἐνδεικ. τούς κανόνες 16 Ἀγκύρας, 46 καί 102 Τρούλλου, 18 Μ. Βασιλείου.

ρειας τοῦ «πνευματικοῦ δικαστῆ»[56α]: « ... μή πάντοτε προσέχειν τοῖς θεσμοθετηθεῖσι παρά τῶν κανόνων, χάριν τῶν ἐπιτιμίων, ἀλλ᾽ οἰκονομεῖν ταῦτα, πρός τά πρόσωπα τά ἐπιτιμώμενα, ἤγουν πρός τάς ἡλικίας αὐτῶν, καί πρός τάς διαθέσεις, καί πρός τά ἐπιτηδεύματα, ἀλλά μήν καί πρός τήν ποιότητα τοῦ ἁμαρτήματος καί οὕτω προσάγειν ἑκάστῳ ἀρρωστήματι θεραπείαν κατάλληλον»[57]. Ἔτσι, ἡ προσωπικότητα, ἡ ἡλικία, ἡ οἰκογενειακή κατάσταση τοῦ ἐπιτιμωμένου, τό εἶδος καί ἡ ἰδιαιτερότητα τοῦ ἀδικήματος, εἶναι παράγοντες πού πρέπει νά συνεκτιμῶνται, ἐνῶ δέν ἀποκλείονται καί αὐστηρότερες ποινές ἀφοῦ ἡ ἐπιείκεια νοεῖται σέ ὁρισμένες περιπτώσεις καί ὡς ποινή αὐστηρότερη αὐτῆς πού προβλέπεται ἀπό τήν ἀκρίβεια τῆς κανονικῆς παράδοσης[58]. Ἐπί παραδείγματι, γι᾽ αὐτούς πού ἀποσχίζονται ἀπό τήν Ἐκκλησία οἱ ποινές εἶναι πιό αὐστηρές ἀπό ἐκεῖνες πού ἐπιβάλλονται στούς σχισματικούς πού ἐπιστρέφουν στούς κόλπους της κατόπιν εἰλικρινοῦς μετάνοιας[59].

Τήν ἀρχή τῆς φιλανθρωπίας στήν ἐπιβολή τῶν ἐκκλησιαστικῶν κυρώσεων τόνισε στό νομοκανονικό του ἔργο ὅσο κανείς ἄλλος προγενέστερός του ὁ ἅγιος Συμεών, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, ὁ ὁποῖος θεωρεῖται καί ὁ τε-

---

56α. Ἡ ὁρολογία τοῦ «κοσμικοῦ» Ποινικοῦ Δικαίου (δικαστική ἐξουσία, δικαστής, ποινή, κύρωση, πειθαρχικό παράπτωμα κ.λ.π.) υἱοθετεῖται καί ἀπό τόν ἐρευνητή τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου (π.χ. βλ. Χριστοφιλοπούλου Ἀ., Ἑλληνικόν Ἐκκλησιαστικόν Δίκαιον, ὅ.ἄ, σσ. 271 ἑπ.) καί ἀπό τόν ἐρευνητή τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου εἰδικότερα (π.χ. βλ. ἀρχιμ. Ἱερωνύμου Κοτσώνη, μετέπειτα Ἀρχιεπ., *Σημειώσεις τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμ. Β', σσ. 115 ἑπ.), χωρίς ὅμως νά παραγνωρίζεται ἡ διαφορετική ἔννοια πού συχνά ἐμπεριέχουν οἱ ὅροι κατά τήν ἐκφορά τους.

57. Ράλλη Γ.- Ποτλῆ Μ., ὅ.ἀ., Β', σσ. 552-553.

58. Βλ. Φειδᾶ Β., *Ἱστορικοκανονικαί καί ἐκκλησιολογικαί προϋποθέσεις ἑρμηνείας τῶν ἱερῶν Κανόνων*, Ἀθήνα 1972, σ. 41. Κατά τόν Πατριάρχη Ιεροσολύμων Δοσίθεο «τά ἐκκλησιαστικά πράγματα θεωροῦνται κατά δύο τρόπους: κατ᾽ ἀκρίβειαν καί κατ᾽ οἰκονομίαν», Δεληκάνη Κ., *Πατριαρχικά ἔγγραφα*, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1905, τόμ. Γ', σ. 648.

59. Γιά τήν ἀποδοχή τῶν αἱρετικῶν καί σχισματικῶν στούς κόλπους της, μέσα στά πλαίσια τῆς ἄσκησης τοῦ θεσμοῦ τῆς «οἰκονομίας» ἀπό τήν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, βλ. Πρός τήν Μεγάλην Σύνοδον, *Εἰσηγήσεις τῆς διορθοδόξου προπαρασκευαστικῆς ἐπιτροπῆς ἐπί τῶν θεμάτων τοῦ πρώτου σταδίου*, Ὀρθόδοξον κέντρον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Chambesy Γενεύης 1971, σσ. 56-65 καί Archondonis B., ὅ.ἀ., σσ. 47-48.

λευταῖος βυζαντινός κανονολόγος[60].

Μέσα στό ἴδιο πνεῦμα καί μέ τό ἴδιο σκεπτικό, κουβαλώντας σωρευτικά τήν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας στούς αἰῶνες κινοῦνται καί ἐνεργοῦν οἱ ἅγιοι Πατέρες σέ κάθε ἐποχή: «Ἐάν προσπαθήσουμε νά διορθώσουμε ἕναν ἄνθρωπο διά τῆς βίας δέν θά ἐπιτύχουμε. Δέν θά τόν πνίξουμε γιά νά τόν στείλουμε στόν Παράδεισο, ἀλλά θά τόν βοηθήσουμε ὥστε νά ζητήση μόνος του νά κάνει κάποια ἄσκηση. Νά φθάση νά χαίρεται γιατί ζῆ, νά χαίρεται γιατί πεθαίνει. Ἰδίως στή σημερινή ἐποχή δέν πρέπει νά ἐφαρμόσουμε ὅλο τό νόμο τῆς Ἐκκλησίας μέ μιά ἀδιάκριτη αὐστηρότητα, ἀλλά νά καλλιεργήσουμε τό φιλότιμο στόν ἄνθρωπο. ... Ἄν ὁ πνευματικός χρησιμοποιῆ τούς κανόνες σάν ... κανόνια, καί ὄχι μέ διάκριση, ἀνάλογα μέ τόν ἄνθρωπο, ἀντί νά θεραπεύη, θά ἐγκληματεῖ[61]. Δηλαδή γιά παράδειγμα, ἄν δύο ἄνθρωποι ὑποπέσουν στό ἴδιο παράπτωμα, ὁ πνευματικός δεχόμενος τήν ἐξομολόγησή τους, ἀνάλογα μέ τό βαθμό τῆς μετανοίας τοῦ καθενός, εἶναι δυνατόν στόν ἕνα νά θέση ὡς ἐπιτίμιο τή στέρηση τῆς θείας κοινωνίας γιά δύο χρόνια καί στόν ἄλλο γιά δύο μῆνες»[62].

Κλείνοντας αὐτή τή σύντομη ἀναφορά στόν ἰαματικό χαρακτήρα τῶν Ἱερῶν Κανόνων, ὀφείλουμε νά κάνουμε μία σημαντική ἐπισήμανση γιά νά μήν παρανοήσουμε τό ρόλο καί τήν ἀξία τῶν Κανόνων ὡς θεραπευτικῶν μέτρων καί ἀλλοιώσουμε τελικά τό περιεχόμενο τῆς σωτηρίας.

Σέ γενικές γραμμές, ἡ προσέγγιση τῆς ὑπόθεσης τῆς Σωτηρίας εἶναι διανθισμένη μέ ἰατρική ὁρολογία. Ἡ σωτηρία εἶναι ἡ θεραπεία τοῦ ἀνθρώπου καί θεραπευτικές

---

60. Γιά παράδειγμα, στήν 172 ἀπόκρισή του εἰσάγει σωρευτικά μέ τήν ἐκκλησιαστική ποινή ὡς παρεπόμενο μέτρο τήν ἄσκηση τῆς φιλανθρωπίας: «... ἀλλ᾽ εἰ μέν φόνος εἴη τό ἔγκλημα, μετά τόν κανόνα τῆς Ἐκκλησίας καί αἰχμαλώτου λύτρον ὑπέρ τοῦ ἡμαρτηκότος καί τοῦ τεθνηκότος εἰ περιουσίαν ὁ φονεύσας ἔχει, γινέσθω ψυχή ἀντί ψυχῆς». PG, τόμ. 155, στήλ. 925 ἑπ. Βλ. καί Πουλῆ Γ., *Νομοθετικά κείμενα*, σσ. 605-609 καί 612.

61. Γέροντος Παϊσίου Ἁγιορείτου, *Λόγοι Γ΄*, ἔκδ. Ἱερόν Ἡσυχαστήριον «Εὐαγγελιστής Ἰωάννης ὁ Θεολόγος», Σουρωτή Θεσσαλονίκης 2001, σσ. 276-278.

62. Ἀλιβιζάτου Ἀ., Ὁ χαρακτήρ τοῦ πνευματικοῦ, «*Ἐκκλησία*», τόμ. 18, Ἀθῆναι 1940, σσ. 133-134.

δίοδοι, διά μέσου τῶν ὁποίων αὐτή ἐπιτυγχάνεται, εἶναι τά Μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας[63] καί ἡ λατρευτική ζωή μέ ἀποκορύφωμα τήν εὐχαριστιακή ἐμπειρία[64], πού δροῦν ὡς φάρμακα ἰαματικά. Ἡ θεραπεία ὅμως πού προσφέρουν τά Μυστήρια εἶναι ποιοτικῶς διαφορετική καί ἀνώτερη ἀπό αὐτή τῶν ἱερῶν Κανόνων. Ἡ σχέση τῶν Μυστηρίων μέ τούς Κανόνες εἶναι σχέση κ ύ ρ ι ο υ θεραπευτικοῦ μέτρου καί π α ρ ε π ό μ ε ν ο υ, α ὐ τ ο τ ε λ ο ῦ ς καί ἐ π ι κ ο υ ρ ι κ ο ῦ.

Στά Μυστήρια, καί ἰδιαιτέρως στή θεία Εὐχαριστία, ἐνεργεῖ αὐτούσια καί ἄμεσα ἡ Χάρις τοῦ Θεοῦ σέ συνεργασία μέ τήν ἀνθρώπινη ἀποδοχή τους. Ἀντίθετα οἱ Κανόνες ἔχουν παιδευτικό χαρακτήρα καί ἀναμορφώνουν τό ἀνθρώπινο ἦθος. Παιδαγωγοῦν τό πρόσωπο χωρίς νά τό ὑποδουλώνουν καί τό ὑποβοηθοῦν νά ὡριμάση καί νά ὁλοκληρωθῆ. Μέ ἄλλα λόγια, προετοιμάζουν τόν ἄνθρωπο νά δεχθῆ τή σωτηρία, χωρίς ὅμως νά δίνουν τή σωτηρία[65].

Καί γιά νά μείνουμε πιστοί στήν ἰατρική ὁρολογία, ἄν οἱ Κανόνες εἶναι τά φάρμακα πού ἐνεργοῦν καί ἐπενεργοῦν στόν ἀσθενή, τά Μυστήρια εἶναι ἡ δυναμική θεραπεία: ἡ μετάγγιση αἵματος πού δίνει ζωή.

---

63. Ὅπως εὔστοχα ἐπισημαίνει ὁ ἅγιος Νικόλαος ὁ Καβάσιλας, «ἡ Ἐκκλησία διά τῶν μυστηρίων σημαίνεται», *PG* 150, 452.

64. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Μυσταγωγία Ε'*, PG 91, 683D-684A. Σημαντικότατη εἶναι ἡ Ἐκκλησιολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου σχετικά μέ τή θερα-πεία. Βλ. ἐκτενή ἀνάλυση τῶν θέσεών του ἀπό τόν Ἰ. Ζηζιούλα, *ὅ.ἀ.*, σσ. 25-36. Ἐπίσης, Ἀνδρούτσου Χ., *Δογματική τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, ἔκδ. 2η, Ἀθῆναι 1956, σ. 344. Γιανναρᾶ Χ., Ἡ Ἐλευθερία τοῦ Ἤθους, 2η ἔκδ., *ὅ.ἀ.*, σσ. 102-108. Ματσούκα Ν., *Κόσμος, Ἄνθρωπος, Κοινωνία κατά τόν Μάξιμον τόν Ὁμολογητή*, Ἀθήνα 1980, σσ. 234-237. Σμέμαν Ἀ., *Εὐχαριστία. Τό Μυστήριο τῆς Βασιλείας*, ἔκδ. 2η (2000), σσ. 50 ἑπ.

65. Ματσούκα Ν., *Ἡ συμβολή*, ὅ.ἀ., σ. 92.

Ἀστερίου Καραμπατάκη
Σχολικοῦ Συμβούλου Φιλολόγων

Οἱ σχέσεις τῆς Ἱ. Μονῆς Ξηροποτάμου μέ τή Γαλάτιστα κατά τό 18ᵒ αἰώνα

Στενοί δεσμοί συνδέουν τήν Ἱερά Μονή Ξηροποτάμου[1] τοῦ Ἁγίου Ὄρους μέ τή Γαλάτιστα[2] τῆς Χαλκιδικῆς, οἱ ὁποῖοι ὀφείλονται ἀπό τή μιά μεριά στήν ἐν λόγῳ Ἱερά Μονή πού κατέχει ὡς θησαυρό πολύτιμο τμῆμα τοῦ Τιμίου Ξύλου[3] καί ἀπό τήν ἄλλη μεριά στούς κατοίκους τῆς Γαλά-

1. Βλ. α) Σμυρνάκη Γερασίμου, *Τό Ἅγιον Ὄρος*, ἐκδόσεις «Πανσέληνος», Καρυαί Ἁγίου Ὄρους, 1988 (Ἱ. Μ. Ξηροποτάμου σ. 542-552).

β) Χρήστου Παναγιώτη, *Τό Ἅγιον Ὄρος*, Ἀθῆναι 1987, Ἐκδόσεις «Ἐποπτεία», σ. 83-87, 137, 153, 226, 240, 285, 371 ἑ., 424, 434.

γ) Εὐδοκίμου Ξηροποταμηνοῦ τοῦ Κρητός, προηγουμένου, *Ἡ ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Ἄθω Ἱερά Βασιλική Πατριαρχική καί Σταυροπηγιακή Σεβασμία Μονή τοῦ Ξηροποτάμου*, Τυπογραφεῖα Χ. Α. Γούσιου, Θεσσαλονίκη-Σέρραι, 1926, σ. 5-199.

2. Γαλάτιστα, ἡ γνωστή κωμόπολη τῆς Βορείου Χαλκιδικῆς-ἕδρα τῆς Ἐπισκοπῆς Ἀρδαμερίου ἀπό τόν «16ο αἰώνα, ἄν μή ἐνωρίτερον» κατά τόν Χ. Γ. Πατρινέλη -κτισμένη σέ ὑψόμετρο 500 μ. στούς πρόποδες τῆς ὀροσειρᾶς τοῦ Κισσοῦ. Ἀπέχει ἀπό τήν Θεσσαλονίκη 40 χιλιόμετρα. Μετονομάσθηκε «Ἀνθεμούς» τό 1928 καί Γαλάτιστα τό 1936 · βλ. α) *Στοιχεῖα συστάσεως καί ἐξελίξεως τῶν Δήμων καί Κοινοτήτων*, τ. 48, Νομός Χαλκιδικῆς, ἔκδοση ΚΕΔΚΕ, Ἀθῆναι 1962, σ. 80-81, β) V. Laurent « Le corpus des sceaux l' Empire Byzantin», *Publications de l' Institut Francais d' Etudes Byzantines*, v. 1, Paris 1963, σ. 344, γ) Ἀπ. Γλαβίνα, Ἀρχιερεῖς τῆς Ἐπισκοπῆς Ἀρδαμερίου, «*Μακεδονικά*», τ. 20 (1980), σ. 9, δ) Χ. Γ. Πατρινέλη, Ἐπισκοπή Ἀρδαμερίου, *Θρησκευτική καί Ἠθική Ἐγκυκλοπαίδεια*, τ.6. 790, ε) Ἰωακείμ Ἀρδαμερίου, Ἐπισκοπή Ἀρδαμερίου, «*Γρηγόριος Παλαμᾶς*», τ. 2 (1918), σ. 215.

3. Βλ. α) Σμυρνάκη Γερασίμου, *ὅ.π.*, σ. 547 «Ἐν τῇ Μονῇ ὑπάρχουσι πολλοί ἀξιοσημείωτοι Σταυροί μετά Τιμίου Ξύλου, δωρηθέντος ὑπό τῆς ἁγίας Πουλχερίας καί ἄλλων αὐτοκρατόρων. Ἐπί τινος τούτων, εὑρισκομένου ἐν

τιστας πού ἔτρεφαν μεγάλη εὐλάβεια στό Σταυρό τοῦ Χριστοῦ.

Τήν ὕπαρξη τῶν ὡς ἄνω δεσμῶν διαπιστώνουμε σέ ὑποσχετικό ἔγγραφο[4] τοῦ 1741 μεταξύ τῆς Ἱ. Μ. Ξηροποτάμου καί τῶν προεστῶν τῆς Γαλάτιστας διά τοῦ ὁποίου συμφωνήθηκε «Τό Τίμιον Ξύλο θά πηγαίνει στή χώρα τους (Γαλάτιστα), γιά νά παίρνουν εὐλογία», ἐνῶ οἱ κάτοικοι τῆς Κωμοπόλεως θά «προσφέρουν 50 γρόσια» ὑπέρ τῆς Ἱ. Μονῆς. Καί εἶχε ἀπόλυτη ἀνάγκη ἀπό τήν εὐλογία τοῦ Σταυροῦ ἡ Γαλάτιστα κατά τά χρόνια ἐκεῖνα τῆς πικρῆς δουλείας.

Ὑποθέτω ὅτι ἡ ὡραία αὐτή παράδοση τῆς εὐλογίας τοῦ Τιμίου Σταυροῦ στή Γαλάτιστα εἶναι προγενέστερη τοῦ 1741 καί ὅτι τό ὡς ἄνω ὑποσχετικό ἔγγραφο ἀποτελοῦσε συνέχεια παλαιᾶς. Δέν γνωρίζω δυστυχῶς οὔτε πότε ἄρχισε οὔτε πότε ἔπαυσε νά ἰσχύει ἡ περί ἧς ὁ λόγος συνήθεια. Οὕτως ἤ ἄλλως ὅμως δέν ἔπρεπε νά καταργηθεῖ.

Σχετική μέ τό θέμα πού μᾶς ἀπασχολεῖ εἶναι καί ἡ μαρτυρία τοῦ Γερ. Σμυρνάκη «ἐν τῇ Μονῇ (Ξηροποτάμου) διακρίνονται κυρίως τρία τμήματα Τιμίου Ξύλου, ὧν τό ἕν περιφέρει ὁ Προϊστάμενος τῆς Μονῆς ἐπί ἕν ἔτος εἰς τάς ἐπαρχίας Ἱερισσοῦ, Ἀρδαμερίου, Κασσανδρείας καί Θεσσαλονίκης»[5]. Καί ἡ Γαλάτιστα ἀνῆκε στήν Ἱ. Ἐπισκοπή Ἀρδαμερίου.

Ἀξίζει νά σημειωθεῖ ὅτι στά Πετροκέρασα[6] τῆς Θεσσαλονίκης διατηρεῖται μέχρι σήμερα ἡ παράδοση αὐτή καί οἱ κάτοικοι τῆς Κοινότητος ὑποδέχονται μέ τίς δέουσες τιμές

τοῖς λεψάνοις τῶν Ἁγίων Τεσσαράκοντα Μαρτύρων, εἶναι τό μέν κάθετον τμῆμα μήκους Ὁμ. 31 τό δέ μέγα ἐγκάρσιον Ὁμ. 16, τῶν δέ ἐπ᾽ αὐτοῦ δύο ἐγκαρσίων τό μικρότερον εἶναι Ὁμ. 12 : Ὁμ. 025 πλάτος καί Ὁμ. 015 πάχος· ἐδωρήθη δέ ὑπό τοῦ Ἕλληνος Αὐτοκράτορος Ρωμανοῦ Α΄ τοῦ Λεκαπηνοῦ καί φέρει ἐπί μέν τῆς μιᾶς πλευρᾶς ἡλοπήν, ἥν περικλείει λαμπρός ἀδάμας..» β) Εὐδοκίμου Ξηροποταμηνοῦ, *ὁ.π.*, σ. 14-16, 17.

4. Βλ. *Ἀθωνικά Σύμμεικτα* (Ἀρχεῖο τῆς Ἱ. Μ. Ξηροποτάμου), Ἐθνικό Ἵδρυμα Ἐρευνῶν (Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν), Ἀθήνα 1993, σ. 79.

5. Σμυρνάκη Γερ., *ὁ.π.*, σ. 547.

6. Ραβνᾶ : Ἡ Κοινότητα συνεστήθη μέ τό ἀπό 28-6-1918 Β.Δ. (ΦΕΚ Α΄ 152/1918). Μετονομάσθηκε Κοινότητα Πετροκεράσων τό 1927 (Δ΄ 20-8-1927, ΦΕΚ Α΄ 179/1927). Ἡ προσάρτησή της στό Νομό Θεσσαλονίκης ἔγινε διά τοῦ Ν.Δ. 479/1974, ΦΕΚ Α΄ 187/2-7-1974. Πληθυσμός : κάτοικοι 586 (ἀπ. 1961), 460 (ἀπ. 1971), 415 (ἀπ. 1981). Βλ. α) *Στοιχεῖα συστάσεως καί ἐξελίξεως τῶν Δήμων καί Κοινοτήτων*, τ. 48 (Νομός Χαλκιδικῆς), ἔκδοση ΚΕΔΚΕ, Ἀθήνα 1962, σ. 268. β)Lefort, *Paysages de Macédoine*, Paris 1986, σ. 233.

τό Τίμιο Ξύλο πού μεταφέρεται στόν τόπο[7] τους ἀπό τήν Ἱ. Μ. Ξηροποτάμου κατά τήν Κυριακή τῶν Βαΐων.

Θέλω νά πιστεύω ὅτι ἡ ἐπίσκεψη τοῦ Τιμίου Ξύλου στή Γαλάτιστα σκιάσθηκε καί κατά κάποιο τρόπο ἀτόνισε λόγῳ τῆς ἐξ ἴσου ζωηρῆς παράδοσης πού ὑπῆρχε νά παραλαμβάνει ἡ Γαλάτιστα γιά εὐλογία - κατά τή διακαινήσιμο ἑβδομάδα-τήν κάρα τῆς Ἁγίας Ἀναστασίας τῆς Φαρμακολύτριας ἀπό τήν ὁμώνυμη Ἱ. Μονή[8] πού ἀπέχει μόλις ἑπτά (7) χιλιόμετρα ἀπό τή Γαλάτιστα.

Ἀλλά ἔκφραση σεβασμοῦ καί εὐλαβείας πρός τό Τίμιο Ξύλο ἀποτελοῦν καί οἱ δωρεές[9] (ἐλαιοδένδρων καί ἀμπελιῶν) τῶν κατοίκων τῆς Γαλάτιστας πρός τήν Ἱ.Μ. Ξηροποτάμου. Δι᾽ αὐτῶν οἱ πιστοί τῆς Κωμοπόλεως ἐνδιαφέρονται ἀπό τή μιά μεριά νά ἐφοδιάσουν τήν Μονή μέ κρασί καί λάδι καί ἀπό τήν ἄλλη νά ἐξασφαλίσουν τή μνημόνευση ζώντων καί κεκοιμημένων προσφιλῶν προσώπων τους στίς ἀκοίμητες δεήσεις τοῦ ὡς ἄνω Μοναστηριοῦ.

Βεβαίως οἱ δωρεές εἶναι πενιχρές, γιατί προέρχονται

---

7. Βλ. α) Σμυρνάκη Γερασίμου, *ὅ.π.*, σ. 547 «ἰδία δ᾽ οἱ τῆς κώμης τῶν Ραβνῶν (Πετροκερασῶν) κάτοικοι (ἐν τῇ Ἐπισκοπῇ Ἀδραμερίου) μετακαλοῦνται αὐτό ἐν ἐπισημότητι ἄχρι σήμερον διά τήν ἑξῆς αἰτίαν : Πρό 150 ὡς ἔγγιστα ἐτῶν ἡ χώρα ἐμαστίζετο ὑπό δαιμονιωδῶν τινων φαντασιοκοπιῶν, προλήψεων καί διαφόρων νόσων, ἐξ ὧν πολλοί ἀπέθνησκον. Ἑβραῖος δέ τις τότε διερχόμενος συνεβούλευσε τούς Ραβνιώτας, ἵνα μετακαλέσωνται τόν Τίμιον Σταυρόν ἐκ Ξηροποτάμου· τοῦτο δέ πράξαντες οὗτοι ἐλυτρώθησαν εὐθέως τῆς μάστιγος τῶν κακῶν καί ἔκτοτε δέν ἔπαυσαν προσκαλοῦντες τόν Τίμιον Σταυρόν».

β) Εὐδοκίμου Ξηροποταμηνοῦ, *ὅ.π.*, σ. 119 «Ἀπό δέ τοῦ 1839 ἄχρι σήμερον προσκαλεῖται τακτικώτατα παρά τῶν εὐλαβεστάτων κατοίκων τῆς ἐν Χαλκιδικῇ χώρας Ραβνῶν..»

γ) Μ. Καρτσιώτη, *Τά Πετροκέρασα (Ἱστορικά-Λαογραφικά)*, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 7-103.

8. α) Γλαβίνα Ἀποστόλου, Τό Μοναστήρι τῆς Ἁγίας Ἀναστασίας τῆς Φαρμακολύτριας, *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκη*, παράρτημα ἀριθ. 33 τοῦ 26ου τόμου 1981, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 11.

β) Παπαγεωργίου Πέτρου, Ἐκδρομή εἰς τήν βασιλικήν καί πατριαρχικήν μονήν τῆς ἁγίας Ἀναστασίας τῆς Φαρμακολυτρίας τήν ἐν τῇ Χαλκιδικῇ, *Byzantinische Zeitschrift*, τ. 7 (1898), σ. 66. Βλ. καί Κ. Κορναράκη, «Μονή Ἁγίας Ἀναστασίας ἐν Χαλκιδικῇ», *Θρησκευτική καί Ἠθική Ἐγκυκλοπαίδεια*, τ. 2 (1963), στ. 568.

9. Βλ. Ἀθωνικά Σύμμεικτα, *ὅ.π.*, σ. 78-86, 94-95.

ἀπό πτωχούς πιστούς τῆς Γαλάτιστας. Εἶναι ὅμως ἱκανές νά ὑπογραμμίσουν πρῶτα τά αἰσθήματα εὐλαβείας τους πρός τόν Τίμιο Σταυρό καί κατόπιν τό σεβασμό τους πρός τήν Ἱ. Μ. Ξηροποτάμου.

Ἀκολούθως παραθέτουμε ἀναλυτικό πίνακα μέ τίς σχετικές δωρεές, ὅπως αὐτές μνημονεύονται στόν τόμο «Ἀρχεῖο τῆς Ἱ. Μονῆς Ξηροποτάμου» τοῦ Κέντρου Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν.

α/α	Ἡμερογρονολογία ἐγγράφου	Δωρητές	Προσφορά	Τοποθεσία	Σημειώσεις
1	17-6-1741	Παναγιώτης Παλτζίκης	1 ἐλαιόδενδρο	Καπακίνα	Κοντά στό ἁλώνι τοῦ παπᾶ Μανόλη Μιλαχροῦ
2	28-7-1741	Ζαφείρης τοῦ Συνανοῦ	ἀμπέλι 5 σποριῶν	Καρνιά[10]	
3	28-7-1741	Ζαφείρα Βουρβουρίταινα Κατάκαλος γιός Βενέτου θυγατέρα	10 ἐλιές	Πατζηλάκου	5 ἐλιές Βενέτους 3 ἐλιές Νικολῆ 2 ἐλιές Κατάκαλου
4	28-7-1741	Βρέτας τοῦ Γιωργάκη Ἀχτίνα σύζυγος, θυγατέρα Δημήτρη Καμπούρη	ἀμπέλι 9 σποριῶν	Παλαιομάντρι	
5	28-7-1741	Μανόλης (Λαγκαδιώτης) τοῦ μακαρίτη Ζαφείρη	ἀμπέλι	Ματρού[11]	

10. Τό τοπωνύμιο πού μέχρι σήμερα διασώζεται εἶναι Κρανιά ἀντί Καρνιά.

11. Τό τοπωνύμιο πού μέχρι σήμερα διασώζεται εἶναι Μαντρούνα ἀντί Ματροῦ.

α/α	Ἡμεροχρονολογία ἐγγράφου	Δωρητές	Προσφορά	Τοποθεσία	Σημειώσεις
6	31-7-1741	Θανάσης τοῦ μακαρίτη Βασιλικοῦ Γιαγιάτζου	4 ἐλιές	Πλησίον Χριστοδούλου	1 στοῦ Τηλούξικα[12] 3 Πηγάδι Σαββάτου[13]
7	1-8-1741	Νικόλας (Λογοθέτης) τοῦ μακαρίτη γέρο-Ἀγγέλου	ἀμπέλι	Στοῦ Φώτη τό χωράφι	
8	2-8-1741	Γιάννης τοῦ μακαρίτη Ζαφείρη	1 ἐλιά	Μαρμαροῦ	
9	2-8-1741	Δημήτρης γιός Ἱερομ. Κων/νου Οἰκονόμου	2 ἐλιές	Μεσοράχη	
10	17-8-1741	Σωτήρης τοῦ Χρήστου	2 ἐλιές μέ χωράφι 2 μοδίων	Κοσιβά[14]	Ὀνόματα γιά ἱ. Πρόθεση Μονῆς: Σωτήρης, Ἀσανοῦ, Γεωργάκης
11	20-8-1741	Δούκαινα θυγ. μακαρίτη Παναγιώτη	2 ἐλιές	Μαρμαροῦ	
12	20-8-1741	Παναγιώτης τοῦ μακαρίτη Θεολόγη	2 ἐλιές μέ τό χωράφι τους	Κάλιανη βρύση	
13	21-8-1741	Πόζια τοῦ Δήμου Στάνη	Μεγάλη συκαμνιά	Ἅγιος Νικόλαος στοῦ Ζαφείρη Στάνη τόν κάμπο	Γιά νά μνημονευθεῖ τό ὄνομά της

12. Τό τοπωνύμιο πού μέχρι σήμερα διασώζεται εἶναι Λιούτσικα ἀντί Τηλούξικα.

13. Τό τοπωνύμιο πού μέχρι σήμερα διασώζεται εἶναι Σάββα ἀντί Σαββάτου.

14. Τό τοπωνύμιο πού μέχρι σήμερα διασώζεται εἶναι Κότσιφα ἀντί Κόσιβα.

α/α	Ημεροχρονολογία ἐγγράφου	Δωρητές	Προσφορά	Τοποθεσία	Σημειώσεις
14	21-8-1741	Ἀχτίνα τοῦ Δημήτρη Καμπούρη	1 ἐλιά (ἀνῆκε στόν ἀδελφό της Ἄγγελο)	Τούμπα. Στό χωράφι τοῦ Στάθη	
15	9-1-1750	Ζωή Τζακαλίνα (χήρα Ἀργυροῦ Τζακαλη)	-Πωλεῖ οἰκία ἀντί 34 γροσίων - Χωράφι - Χωράφι	Γαλάτιστα Παλαιομάντρι Κεντρική στράτα	-30 γρόσια γιά μνημόνευση συζ. Ἀργυροῦ, Ἀναστασίου μακαρίτη (γιοῦ) -4 γρόσια ἐξόφληση ὀφειλῆς γιοῦ της
16	1814	Καλλινίκη Καλογραία	Λειβάδιον μετά 3 συκαμινεῶν		
17	1-8-1838	Γεώργιος Γραμματούδης	Χωράφι 4 σποριῶν		

«Σημ. Ὑπάρχει καί εἷς Κατάλογος τῶν ἐν Γαλατίστῃ κτημάτων, περιλαμβάνων 130 ἐλαίας, 1 στρέμμα καί 3 σποράς χωράφια καί ἕτερα τοιαῦτα ἀκαθόριστα»[15].

Ἀπό τή μελέτη τῶν περί ὧν ὁ λόγος ἐγγράφων προκύπτει ὅτι ὁ σύνδεσμος Ἱ.Μ. Ξηροποτάμου Γαλάτιστας ἐνισχύθηκε καί ἀπό τό γεγονός ὅτι ἡ Μονή διέθετε στή Γαλάτιστα κονάκι[16]. Αὐτό βεβαίως δέν εἶναι παράδοξο, γιατί ἡ κωμόπολη τῆς Γαλάτιστας εὑρίσκεται καθ' ὁδόν ἀπό τό Ἅγιον Ὄρος πρός τή Θεσσαλονίκη καί ἀντιστρόφως. Ἑπομένως τή διαδρομή αὐτή πολλές φορές οἱ Πατέρες τοῦ Μοναστηριοῦ ἦταν ἀναγκασμένοι νά τήν κάνουν μέ τά μέσα τῆς ἐποχῆς

---

15. Εὐδοκίμου Ξηροποταμηνοῦ, *ὅ.π.*, σ. 174.

16. Βλ. Ἀθωνικά Σύμμεικτα, *ὅ.π.*, σ. 95 (ἔγγραφο ἀριθ. 102, σημείωση ἀριθ. 1η).

ἐκείνης, ὁπότε τό Κονάκι τῆς Γαλάτιστας ἐξασφάλιζε κάποια ἀνακούφιση στούς διερχομένους Πατέρες. Πέραν αὐτοῦ ὑποθέτω ὅτι τό συγκεκριμένο κτίσμα ἦταν οἰκία πού περιῆλθε στήν κυριότητα τῆς Ἱ. Μονῆς λόγῳ δωρεᾶς ἤ κληρονομίας ἀπό Ξηροποταμηνό ἐκ Γαλατίστης μοναχό καί ἐν συνεχείᾳ ἀξιοποιήθηκε ὡς Κονάκι ἀπό τήν κυρίαρχη Μονή.

Ὡσαύτως στά ἐν λόγῳ ἔγγραφα-ὁμόλογα παρατηροῦμε ὅτι συνυπογράφουν συνήθως πλήν τῶν ἐνδιαφερομένων μερῶν καί τρεῖς ἤ τέσσερις ἱερεῖς[17] τῆς Κωμοπόλεως. Ἔτσι ἐπιβεβαιώνεται ὅτι στή Γαλάτιστα ὑπῆρχε ἱκανός ἀριθμός κληρικῶν πού ὀφείλονταν σέ δύο λόγους. Πρῶτα γιατί ἡ Γαλάτιστα ἦταν ἕδρα τῆς Ἱερᾶς Ἐπισκοπῆς Ἀρδαμερίου καί δεύτερο γιατί ὑπῆρχαν (καί εὐτυχῶς διασώθηκαν μέχρι σήμερα) στήν συγκεκριμένη κωμόπολη ἕξι (6) συνολικά μεγάλοι ναοί[18] (τῆς Παναγίας καί τῶν Ἁγίων Γεωργίου, Τιμίου Προδρόμου, Δημητρίου, Νικολάου, Παρασκευῆς).

Δέν γνωρίζω ἀσφαλῶς ποιός ἦταν ὁ κλῆρος τῶν ὡς ἄνω προσφορῶν τῆς Γαλάτιστας πρός τήν Ἱ.Μ. Ξηροποτάμου. Θέλω νά πιστεύω ὅτι δέν καταπατήθηκαν, ἀλλά νόμιμα ἐκποιήθηκαν. Γιατί, ἄν τελικά συνέβη τό πρῶτο, τότε παραβιάσθηκε σαφῶς ἡ θέληση τῶν διαθετῶν καί συγχρόνως διαπράχθηκε προφανής ἀδικία σέ βάρος τῆς Ἱ.Μονῆς Ξηροποτάμου καί τοῦ Τιμίου Ξύλου.

Θά κλείσω τό σημείωμα αὐτό μέ τήν εὐχή ν' ἀποκατασταθεῖ ὁ πνευματικός σύνδεσμος Ἱ. Μ. Ξηροποτάμου-Γαλάτιστας, ὥστε καί πάλι οἱ πιστοί τῆς Γαλάτιστας νά γίνονται ἀποδέκτες τῆς εὐλογίας τοῦ Τιμίου Ξύλου.

Summary

Close ties connected the Holy Monastery of Xiropotamou in Agion Oros with the village of Galatista in Halkidiki in the 18th century.

We have as indisputable evidence the following:

1. The annual visit of this Monastery`s relic of the Holy Cross as a blessing to Galatista.

2. The offeringe of the people of Galatista to the Monastery, such as vineyards, olive groves, fields and pastures.

3.The «metohi» of the Monastery existing in Galatista.

Our vision and wish is for spiritual connection between the Holy Monastery and Galatista to be reestablished again so that today's inhabitants of Galatista can receive once again the blessing of the Holy Cross.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑΙ

Ἰωάννη Χ. Μούρτζιου, Ἡ παράδοση τῆς ἐξόδου στούς προφῆτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, Ἱστορικο-θεολογική μελέτη, ἐκδόσεις Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2002, σελίδες 290.

Ὁ συγγραφεύς τῆς ὡς ἄνω ἐνδιαφερούσης πραγματείας, Λέκτωρ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης εἰς τό Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης κ. Ἰ. Μούρτζιος, εἶναι καί ἐξ ἄλλων συγγραμμάτων του γνωστός εἰς τούς ἐπιστημονικούς θεολογικούς κύκλους. Ἐν αὐτῇ ἀσχολεῖται οὗτος μέ τήν παράδοσιν τῆς ἐξ Αἰγύπτου ἐξόδου τῶν Ἰσραηλιτῶν, ὅπως ἐμφανίζεται αὕτη εἰς κείμενα τῶν προφητῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Πρόκειται περί σοβαροῦ θεολογικοῦ θέματος, λαμβανομένου ὑπ᾽ ὄψιν, ὅτι ἡ περί ἧς ὁ λόγος ἔξοδος ἔχει συμβάλει σημαντικῶς εἰς τήν δημιουργίαν τῆς ἐθνικῆς καί θρησκευτικῆς ταυτότητος τοῦ ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ.

Μετά ἀπό ἕνα κατατοπιστικόν Πρόλογον (σελ. 7-8) καί τόν ἀναλυτικόν Πίνακα τῶν πολυαρίθμων Συντομογραφιῶν τάς ὁποίας χρησιμοποιεῖ ὁ σ. (σελ. 13-17) ἀναφέρεται εἰσαγωγικῶς εἰς τό θέμα του καί εἰς τήν διάταξιν τῆς μελέτης του (σελ. 19-22). Καθιστῶν δέ γνωστάς ἐν σελ. 23 καί τάς Πηγάς του, αἱ ὁποῖαι εἶναι βασικῶς τό κείμενον τῆς ἑλληνικῆς μεταφράσεως τῶν Ἑβδομήκοντα (Ο΄), τό μασωριτικόν ἑβραϊκόν κείμενον (ΜΚ καί ὄχι ΜΤ:) καί ἡ ἐκ τοῦ ἑβραϊκοῦ νεοελληνική μετάφρασις τῆς Ἑλληνικῆς Βιβλικῆς Ἑταιρείας (ΕΒΕ), προβαίνει εἰς συστηματικήν ἐξέτασιν τοῦ θέματος, εἰς δύο σαφῶς ἀπ᾽ ἀλλήλων διακρινόμενα Μέρη, τά ὁποῖα, σημειωτέον, παρουσιάζει ὡς «Κεφάλαια» ἐν σελ. 20 ἑξ.

Εἰς τό Πρῶτον Μέρος τοῦ ἀξιολόγου τούτου ἔργου ἐκτίθεται εἰς ὀκτώ ἑνότητας ἡ παράδοσις τῆς ἐξόδου, ἐπί τῇ βάσει τῶν σχετικῶν μαρτυριῶν τοῦ φερωνύμου παλαιοδιαθηκικοῦ βιβλίου, ἤτοι τῆς Ἐξόδου (σελ. 24-100), καί συν-

άγονται σοβαρά θεολογικά συμπεράσματα (σελ. 101-104),τά ὁποῖα διευκολύνουν ἐν πολλοῖς τόν ἀναγνώστην εἰς τήν εὐχερεστέραν κατανόησιν καί τῆς οἰκείας προφητικῆς γραμματείας.

Εἰς τό Δεύτερον Μέρος, τό ὁποῖον ἔχει καί ἐσχατολογικόν χαρακτῆρα, διερευνᾶται εἰς δύο εὐρυτέρας ἑνότητας ἡ παράδοσις τῆς ἐξόδου, ὑπό τό πρῖσμα τοῦ κηρύγματος καί τῆς θεολογίας τῶν προφητῶν. Ἡ παράδοσις αὕτη ἐξετάζεται ἐν πρώτοις εἰς τούς προαιχμαλωσιακούς προφήτας Ἀμώς, Ὠσηέ, Μιχαίαν, Πρωτοησαΐαν καί Ἱερεμίαν (σελ.105-166) καί ἐν συνεχείᾳ εἰς τόν αἰχμαλωσιακόν Ἰεζεκιήλ (σελ. 169-190) καί τούς ὑστερομεταιχμαλωσιακούς Δευτεροησαΐαν, Τριτοησαΐαν καί Βαρούχ (σελ. 191-221), ἐξάγονται δέ ὁμοίως καί ἐντεῦθεν χρήσιμα πορίσματα (σελ. 222-223).

Μετά ταῦτα διατυπώνει ὁ σ. κρίσεις καί τελικά συμπεράσματα, διά τῶν ὁποίων ἀποδεικνύει ὅτι ἡ παράδοσις τῆς ἐξόδου ἀποτελεῖ τήν βάσιν πρός κατανόησιν θεμελιωδῶν στοιχείων τῆς παλαιοδιαθηκικῆς θεολογίας (σελ. 224-233), καί κατακλείει τήν ἔρευνάν του μέ βαθυστοχάστους, ἐποικοδομητικάς καί σωτηρίους σκέψεις. Περαιτέρω παραθέτει Πίνακα α′ ὀνομάτων καί θεμάτων (σελ. 235-236) καί β′ βιβλικῶν χωρίων (σελ. 237-238), πλουσιωτάτην δέ Βιβλιογραφίαν, ἑλληνικήν καί ξενόγλωσσον (σελ. 239-254) καί ἐν συνεχείᾳ μίαν ἐκτενῆ περίληψιν τῆς μελέτης του εἰς τήν ἀγγλικήν (SUMMARY), εἰς τήν ὁποίαν περιλαμβάνεται σχεδόν κατά λέξιν τό μέγιστον μέρος τῶν ἐν σελ. 224 ἑξ. κρίσεων καί τελικῶν συμπερασμάτων του (σελ. 255-260).

Ἡ ὅλη ἐργασία περατοῦται μέ ἕν Παράρτημα, εἰς τό ὁποῖον καταφαίνεται ἐπί τῇ βάσει σχετικῶν κειμένων, ὅτι ἡ παράδοσις αὕτη τῆς ἐξόδου εἶναι γνωστή καί εἰς τήν ἀπόκρυφον παλαιοδιαθηκικήν γραμματείαν (σελ. 261-290). Τά ἐν λόγῳ κείμενα καί αἱ εἰσαγωγαί εἰς αὐτά προέρχονται ἐκ συγγράμματος τοῦ Καθηγητοῦ κ. Σ. Ἀγουρίδου (Τά Ἀπόκρυφα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, Ἀθήνα , τ.Α′ 1980 καί τ. Β′ 1985), δέν παραλείπει δέ νά σημειώσῃ τοῦτο μέ εὐσυνειδησίαν καί ὁ κ. Μούρτζιος (βλ. σελ. 261 καί 267).

Ἡ ἀξία τῆς παρουσιασθείσης μελέτης ἀπό καθαρῶς ἐπιστημονικῆς Θεολογικῆς ἀπόψεως εἶναι μεγάλη καί ἀνά-

λογος θά ἔλεγέ τις, τῆς σπουδαιότητος τήν ὁποίαν ἔχει ἡ ἔξοδος τοῦ Ἰσραήλ ἐξ Αἰγύπτου. Ὁ σ. ἔχει ἐργασθῆ πρός ἐκπόνησιν αὐτῆς μετ᾿ ἐπιμελείας, συστηματικότητος καί ἐπιστημοσύνης, χρησιμοποιῶν ὀρθῶς ἐν προκειμένῳ, ἀφ᾿ ἑνός τήν ἐπικρατοῦσαν σήμερον ἱστορικοκριτικήν μέθοδον ἀναλύσεως τῶν ἁγιογραφικῶν κειμένων, ἀφ᾿ ἑτέρου δέ καί τήν ἑρμηνείαν τῶν πατέρων. Ἐμφανίζεται καλός γνώστης τῶν κυριωτέρων προβλημάτων τοῦ παλαιοδιαθηκικοῦ χώρου, εἰς τόν ὁποῖον κινεῖται μέ πολλήν ἄνεσιν καί ἐρευνητικήν ἱκανότητα καί ἐπαρκῆ γνῶσιν τῆς εἰδικῆς ἐπιστημονικῆς ὁρολογίας. Ἐξ ἄλλου χρησιμοποιεῖ ἐπιτυχῶς καί τήν Βιβλιογραφίαν, ἑλληνικήν καί διεθνῆ. Εἰς ἕν μόνον σημεῖον, ὅπου γράφει ὅτι «ὁ Π. Μπρατσιώτης... θεωρεῖ ὅτι ὁ Τριτο-ησαΐας συγγράφηκε λίγο πρίν ἀπό τήν ἐμφάνιση τοῦ Ἔσδρα καί τοῦ Νεεμία» (σελ. 216-217), πρέπει νά διευκρινισθῇ, ὅτιἐνταῦθα πρόκειται περί ἀπόψεως δυτικῶν παλαιοδιαθηκολόγων καί ὄχι τοῦ ἀειμνήστου Καθηγητοῦ, ὅστις, πιστός εἰς τήν ἀρχαίαν παράδοσιν, ὑπεστήριζε σθεναρῶς τήν γνησιότητα ὁλοκλήρου τοῦ βιβλίου τοῦ Ἠσαΐου (βλ. προχείρως τήν κλασσικήν Εἰσαγωγήν του εἰς τήν Παλαιάν Διαθήκην, σελ. 383). Διά μιᾶς τοιαύτης, ὅμως, διαπιστώσεως οὐδόλως μειοῦται τό ἐπιστημονικόν κῦρος τῆς ὡραίας αὐτῆς μελέτης, διά τήν ὁποίαν ἀξίζουν θερμά συγχαρητήρια εἰς τόν κ. Μούρτζιον.

Παν. Σιμωτᾶς

Ἐπιστημονική κριτική μιᾶς διδακτορικῆς διατριβῆς

Πρόσφατα, στίς 3-4-2002, κρίθηκε ἀπό τήν ἁρμόδια ἑπταμελή Ἐξεταστική Ἐπιτροπή τοῦ Τμήματος Θεολογίας τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου ἡ διδακτορική διατριβή τοῦ ὑποψηφίου διδάκτορα κ. Ἠ. Κεσμίρη, μέ τόν τίτλο: «Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας».

Ἡ ἐν λόγῳ διατριβή ἐγκρίθηκε κατά πλειοψηφία (μέ μόνη ἀρνητική τή δική μου ψῆφο) καί ἔλαβε τό βαθμό «λίαν καλῶς» παρά τά σοβαρότατα σφάλματα, πού ἐπισημάνθηκαν κατά τήν διαδικασία τῆς προφορικῆς δοκιμασίας τοῦ ὑποψηφίου ἀλλά καί κατά τήν κρίση τῆς διατριβῆς. Καί ἐπειδή τό θέμα ἔχει ἐκκλησιαστική ἐπικαιρότητα ἀλλά κυρίως θεολογική σπουδαιότητα, ἔκρινα σκόπιμη τή δημοσιοποίησή του.

Θά ἀναφερθῶ μέ κάθε δυνατή συντομία στούς τρεῖς σοβαρούς λόγους, πού ἐπικαλέστηκα στήν κρίση γιά νά ἀμφισβητήσω τήν ἐπιστημονική ἀξιοπιστία τῆς διατριβῆς. Ἔχω μάλιστα τήν πεποίθηση ὅτι ὁ κάθε ἕνας ἀπό αὐτούς τούς λόγους καί ἀπό μόνος του θά ἦταν ἱκανός νά ἀνατρέψει τήν ἔγκριση τῆς παραπάνω διατριβῆς. Ἄς σημειωθεῖ, ὅτι τούς λόγους αὐτούς δέν ἐξέθεσα στήν ὑποβληθεῖσα Εἰσηγητική Ἔκθεση, ἐπειδή δέν εἶχα τό χρόνο γιά τήν ἐπισταμένη τεκμηρίωσή τους. Ἔτσι περιορίστηκα σέ 15 σειρές ἐπικαλούμενος σοβαρούς λόγους ἐπιστημονικῆς δεοντολογίας.

Α΄. Ὁ ὑποψήφιος διδάκτορας ἐργάστηκε μέ διεθνῶς μή ἀποδεκτή ἐπιστημονική μεθοδολογία. Γι' αὐτό καί ὁδηγήθηκε σέ ἐσφαλμένη προσέγγιση τῆς Χριστολογίας τοῦ Διοσκόρου.

Τό βασικό μεθοδολογικό σφάλμα τοῦ κ. ὑποψηφίου εἶναι ὅτι στήν προσπάθειά του νά ἐμφανίσει τή Χριστολογία τοῦ Διοσκόρου ὡς ὀρθόδοξη στηρίχθηκε μονομερῶς σέ Ἀντιχαλκηδόνιες πηγές καί κυρίως σέ σύγχρονη φιλομονοφυσιτική βιβλιογραφία καί ἀγνόησε τόσο τή συνοδικά ἐκφρασμένη θέση τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας γιά τόν Διόσκορο καί τήν χριστολογική διδασκαλία του, ὅσο καί τήν πρόσφατη ἀντιμονοφυσιτική βιβλιογραφία. Ὁ ὑποψήφιος, ἐξαιτίας

τῆς ἱστορικοδογματικῆς μεθόδου πού ἀκολούθησε, ἀσφαλῶς καί μποροῦσε νά περιοριστεῖ μεθοδολογικῶς στόν συγγραφέα του ἤ μόνο σέ κάποια κείμενα τοῦ συγγραφέα του, δέν ἐδικαιοῦτο ὅμως ἐπιστημονικῶς νά βγάλει γενικά συμπεράσματα γιά τή Χριστολογία τοῦ Διοσκόρου ἀγνοώντας ἤ ἀδιαφορώντας γιά τίς ἀντίθετες πρός αὐτόν θέσεις τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καί τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Ὄφειλε νά δώσει κάποιες, ἔστω σύντομες, ἐπιστημονικές ἀπαντήσεις.

Εἰδικότερα δέν ἔλαβε καθόλου ὑπόψη του ὅτι ἡ Ἐκκλησία κατά τήν Δ' Οἰκουμενική Σύνοδο ὄχι μόνο καθήρεσε τόν Διόσκορο γιά κανονικούς λόγους[1] ἀλλά καί τόν ἀναθεμάτισε γιά τό αἱρετικό φρόνημά του[2]. Αὐτό ἐπικύρωσε τόσο ἡ ΣΤ'[3]

---

1. Βλ. ACO II, 1,2, 41& II 1,1, 66-67 & II 1, 2, 8-9.

2. Βλ. ACO II, 1, 2, 156: «τούς αἱρετικούς ὑμεῖς ἐξεβάλετε, Νεστορίῳ καί Εὐτυχεῖ καί Διοσκόρῳ ἀνάθεμα. Ἡ Τριάς τούς τρεῖς καθεῖλεν. Ἡ Τριάς τούς τρεῖς ἐξέβαλε». Ὁ Διόσκορος εἶχε κατηγορηθεῖ γιά μονοφυσιτισμό στήν Δ' Οἰκουμενική Σύνοδο ἀπό τόν Εὐσέβιο Δορυλαίου, ὁ ὁποῖος κατά τήν πρώτη συνεδρία ζήτησε νά ἀπολογηθεῖ ὁ Διόσκορος. Ἡ ἀπολογία δέν πραγματοποιήθηκε, γιατί ὁ Διόσκορος ἀρνήθηκε νά προσέλθει στίς ἑπόμενες συνεδρίες τῆς συνόδου. «Ὁ χρηστός Διόσκορος... ὁμόδοξος ὢν καί ὁμόφρων Εὐτυχοῦς τοῦ ματαιόφρονος καί αἱρετικοῦ...», σημειώνει στήν καταγγελία του ὁ ἐπίσκοπος Δορυλαίου, «τήν τε εὐσεβῆ θρησκείαν τῶν ὀρθοδόξων τό γε ἧκον εἰς αὐτόν ἐλυμήνατο καί τήν κακοδοξίαν Εὐτυχοῦς τοῦ μονάζοντος ἥτις ἄνωθεν καί ἐξ ἀρχῆς παρά τῶν ἁγίων πατέρων ἀπεκηρύχθη ἐβεβαίωσεν. Ἐπεί οὖν οὐ μικρά τά τετολμημένα αὐτῷ κατά τε τῆς εἰς Χριστόν πίστεως καί καθ' ἡμῶν αὐτῷ ἐπαγομένοις». ACO II, 1,1, 66-67.

Στά τέλη τοῦ ΣΤ' αἰώνα σ' ἕνα κείμενο ἀγνώστου συγγραφέα, πού συμπεριλαμβάνεται στήν Ἑλληνική Πατρολογία, ὑποστηρίζεται ἡ θέση, ὅτι, ἄν ὁ Διόσκορος προσέρχονταν στίς ἑπόμενες συνεδρίες, θά καθαιρεῖτο καί ὡς αἱρετικός. Γι' αὐτό καί ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Κων/πόλεως Ἀνατόλιος εἶπε ὅτι δέν καθαιρέθηκε ὁ Διόσκορος γιά τήν πίστη: Βλ. PG 86, 1233B-1237D: «Πάλιν λέγουσιν, ὅτι εἰ ... οὐ διά πίστιν καθῃρέθη Διόσκορος, τί μή δέχεσθε αὐτόν; καί λέγομεν, ὅτι ... διά τοῦτο γάρ οὐ συνῆλθεν ἐν τῇ συνόδῳ, ἵνα μή ζητηθῇ τά κατ' αὐτόν· εἰ δέ ἀνῆλθε καί ζήτησις γέγονε, καί ὡς αἱρετικός καθῃρεῖτο· καί γάρ ἦν. Ἐπειδή δέ κληθείς ἐκ τρίτου οὐ παρεγένετο καί ταύτην ἐποιήσατο αἰτίαν τῆς καθαιρέσεως αὐτοῦ, τούτου ἕνεκα εἶπεν ὁ Ἀνατόλιος, ὅτι οὐ διά πίστιν καθῃρέθη».

3. Βλ. Ἰ. Καρμίρη, *Τά δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμ. 1, Ἀθῆναι 1960, σ. 185-186 : «Ὅθεν ἡ καθ' ἡμᾶς ἁγία καί Οἰκουμενική Σύνοδος... ταῖς ἁγίαις καί Οἰκουμενικαῖς πέντε Συνόδοις ἐν ἅπασιν εὐσεβῶς συνεφώνησε... καί τῇ ἐν Χαλκηδόνι τῶν ἑξακοσίων τριάκοντα θεοπνεύστων Πατέρων κατά Εὐτυχοῦς καί Διοσκόρου

ὅσο καί ἡ Ζ′ Οἰκουμενική Σύνοδος[4].

Τό θεολογικό περιεχόμενο τῶν παραπάνω ἀναθεματισμῶν διευκρινίζει ἡ ἴδια ἡ Ἐκκλησία μέ τρόπο αὐθεντικό καί ἀδιαμφισβήτητο. Συγκεκριμένα, τόν ἀναθεματισμό τοῦ Διοσκόρου ὀνομαστικά καί ἀπερίφραστα συναντοῦμε καί στό Συνοδικό τῆς Ὀρθοδοξίας: «... Διοσκόρῳ, Πατριάρχῃ Ἀλεξανδρείας,... ἀνάθεμα» (IV)[5] ἐνῶ στά λειτουργικά κείμενα τῆς Κυριακῆς τῶν Ἁγίων Πατέρων τῆς Δ′ Οἰκουμενικῆς Συνόδου ἐπιβεβαιώνεται ἡ καταδίκη τοῦ Διοσκόρου ὡς μονοφυσίτη[6].

Τό σημαντικότερο ὅμως εἶναι ὅτι στή συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας ὁ ἀναθεματισμός τοῦ Διοσκόρου ὡς αἱρετικοῦ ἀπό τήν Δ′ Οἰκουμενική Σύνοδο ἀφορᾶ εἰδικά καί συγκεκριμένα τήν μονοφυσιτική διδασκαλία του. Τοῦτο πιστοποιεῖται σαφῶς ἀπό τόν Α′ Κανόνα τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου (691/2): «Οὐ μήν ἀλλά καί τήν ἐν Χαλκηδονέων Μητροπόλει ... τῶν ἑξακοσίων τριάκοντα θεοκρίτων Πατέρων στηλογραφηθεῖσαν πίστιν ὀρθοδόξως ἐπικυροῦμεν, ἥτις ... καί Εὐτυχέα τόν ματαιόφρονα, τόν δοκήσει τό μέγα τῆς οἰκονομίας μυστήριον τελεσθῆναι ἀποφηνάμενον, ὡς ἀποτρόπαιόν τι καί μίασμα τῶν ἱερῶν τῆς Ἐκκλησίας περιβόλων ἐξήλασε, σύν αὐτῷ δέ καί Νεστόριον, καί Διόσκορον, τόν μέν τῆς διαιρέσεως, τόν δέ, τῆς συγχύσεως ὑπερασπιστήν τε καί πρόμαχον, τούς ἐκ διαμέτρου τῆς ἀσεβείας πρός ἕν ἐκπεπτωκότας ἀπωλείας καί ἀθεότητος βάραθρον».

Ὁ ὑποψήφιος ἴσως δέν γνωρίζει καί γι᾽ αὐτό δέν διερευνᾶ τούς λόγους καταδίκης τοῦ Διοσκόρου καί τῆς διδασκαλίας του. Ἐκτός ἀπό τίς ἀποφάνσεις τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων ὁ ὑποψήφιος ἀδιαφόρησε τελείως καί γιά τήν θεολογική ἐπιχειρηματολογία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας

τῶν θεοστυγῶν...».

4. Βλ. Ἰ. Καρμίρη, *ὅ.π.*, σ. 203: «Καί τάς δύο φύσεις ὁμολογοῦμεν τοῦ σαρκωθέντος δι᾽ ἡμᾶς ἐκ τῆς ἀχράντου Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας, τέλειον εἶναι Θεόν καί τέλειον ἄνθρωπον γινώσκοντες, ὡς καί ἡ ἐν Χαλκηδόνι σύνοδος ἐξεφώνησεν. Εὐτυχῆ καί Διόσκορον δυσφημήσαντας τῆς θείας αὐλῆς ἐξελάσασα...». Βλ. καί Ἰ. Καρμίρη, *ὅ.π.*, σ. 205: «Νεστορίῳ καί Διοσκόρῳ, ἀνάθεμα».

5. Καί Ἰ. Καρμίρη, *ὅ.π.* σ. 207.

6. Βλ. Μηναῖο Ἰουλίου, ἡμέρες 13-19.

πού στρέφονται ἐναντίον τῆς Χριστολογίας τοῦ Διοσκόρου. Συγκεκριμένα:

1) Τόν ΣΤ′ αἰώνα ὁ ἅγιος Ἀναστάσιος ὁ Σιναΐτης χαρακτηρίζει τόν Διόσκορο αἱρεσιάρχη καί μονοφυσίτη. «Ἡ ἁγία Σύνοδος ἡ ἐν Χαλκηδόνι γέγονε», σημειώνει, «κατά Διοσκόρου καί Εὐτυχοῦς τῶν αἱρεσιαρχῶν, μίαν φύσιν λεγόντων τόν Χριστόν»[7].

2) Τόν Ζ′ αἰώνα ὁ ἅγιος Σωφρόνιος Ἱεροσολύμων ἀναθεματίζει ὡς ὑπερασπιστή καί συνήγορο τοῦ Εὐτυχοῦς τόν Διόσκορο, τόν ὁποῖο χαρακτηρίζει αἱρεσιάρχη ὡς μονοφυσίτη. «Ἀνάθεμα τοίνυν καί ἐσαεί κατάθεμα», σημειώνει, «ἀπό τῆς ἁγίας καί ὁμοουσίου καί προσκυνητῆς Τριάδος... ἔστωσαν... Εὐτυχής, Διόσκορος, ὁ Εὐτυχέως ὑπερασπιστής καί συνήγορος... Ἅπαντας τοίνυν τούς προαναφερομένους αἱρεσιάρχας ... ἀναθεματίζω»[8]. Καί σέ ἄλλο σημεῖο παρατηρεῖ: «Μή τοίνυν πηδάτωσαν Εὐτυχής καί Διόσκορος οἱ τῆς οὐκ οὔσης ἀθέου συγχύσεως πρόβολοι..».

3) Τόν Η′ αἰώνα ὁ μεγάλος δογματολόγος τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, στό ἔργο του: *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* σημειώνει ἀπερίφραστα τόν μονοφυσιτικό χαρακτήρα τῆς Χριστολογίας τοῦ Διοσκόρου λέγοντας: «Ἐντεῦθεν οὐκ ἔστιν εἰπεῖν μίαν φύσιν ἐπί τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Διό δή ἐκ δύο φύσεων τελείων, θείας τε καί ἀνθρωπίνης, φαμέν γεγενῆσθαι τήν ἕνωσιν οὐ κατά φυρμόν ἤ σύγχυσιν ἤ ἀνάκρασιν, ὡς ὁ θεήλατος ἔφη Διόσκορος, Εὐτυχής τε, καί Σευῆρος, καί ἡ τούτων ἐναγής συμμορία»[9].

Ἀλλά καί στό ἔργο του *Κατά Αἱρέσεων* χρησιμοποιεῖ τόν χαρακτηρισμό «Μονοφυσίτες» γιά τούς Ἀντιχαλκηδονίους, ἐνῶ παράλληλα μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ἡ καθαίρεση τοῦ Διοσκόρου συνδέεται ἄμεσα καί μέ τά μονοφυσιτικά φρονήματά του. «Αἰγύπτιοι, οἱ καί Σχηματικοί (Σχισματικοί), καί Μονοφυσῖται», σημειώνει, «οἱ προφάσει τοῦ ἐν Χαλκηδόνι συντάγματος τοῦ τόπου ἀποσχίσαντες τῆς Ὀρθο-

---

7. Βλ. Ἀναστασίου Σιναΐτου, *Ὁδηγός*, PG 89, 101 A καί 101C: «ἐκ τοῦ Εὐτυχοῦς παρέλαβε τήν τοιαύτην νόσον ὁ Διόσκορος».

8. Βλ. Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, *Συνοδική Ἐπιστολή*, PG 87, 3189C-3192A.

9. *PG* 94, 993 A.

δόξου Ἐκκλησίας. Αἰγυπτιακοί δέ προσείρηνται διά τό πρώτους Αἰγυπτίους κατάρξασθαι τούτου τοῦ σχήματος ἐπί Μαρκιανοῦ καί Οὐαλεντινιανοῦ τῶν βασιλέων, τά δέ ἄλλα πάντα ὀρθόδοξοι ὑπάρχοντες. Οὗτοι δέ προσπαθείᾳ τῇ πρός τόν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Διόσκορον, τόν ὑπό τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου καθαιρεθέντα ὡς τόν Εὐτυχοῦς δογμάτων συνήγορον ἀντεπάθησαν τῇ συνόδῳ καί μυρίους τόγε ἐπ᾽ αὐτοῖς μέμψεις κατ᾽ αὐτῆς ἀνεπλάσαντο... σκαιούς αὐτούς καί ματαιόφρονας ἀποδείξαντες... Ὧν διαλαβεῖν ἐν ἐπιτομῇ τήν ἀσέβειαν ἐλογισάμεθα δεῖν, παρενθέντες καί μικρά σχόλια πρός ἐλεγμόν τῆς ἀθέου αὐτῶν καί παμμιαρᾶς αἱρέσεως»[10].

Ὁ Διόσκορος ἐδῶ ἐμφανίζεται ὁμόφρονας τοῦ Εὐτυχοῦς στή Χριστολογία, καί ἡ Χριστολογία αὐτή χαρακτηρίζεται αἱρετική. Δέν εἶναι ἁπλῶς ἡ ἀντίθεση τοῦ Διοσκόρου στήν Δ′ Οἰκουμενική πού τόν καθιστᾶ αἱρετικό ἀλλά ἡ ἴδια ἡ χριστολογική διδασκαλία του. Ἡ Δ′ Οἰκουμενική Σύνοδος κατά τόν· ἅγιο Ἰωάννη τόν Δαμασκηνό καθήρεσε οὐσιαστικά τόν Διόσκορο «ὡς τόν Εὐτυχοῦς δογμάτων συνήγορον».

4) Τόν 9ο αἰώνα ὁ Μ. Φώτιος θά ἐπαναλάβει οὐσιαστικά τή θεολογική ἑρμηνεία τοῦ ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Δαμασκηνοῦ γιά τήν μονοφυσιτική διδασκαλία τοῦ Διοσκόρου. «Καί γάρ Διόσκορον ἡ σύνοδος», παρατηρεῖ, «τό ἐκ δύο μέν φύσεων δεχόμενον, τό δέ δύο φύσεις οὐκ ἀνεχόμενον δέξασθαι, ὡς τά τοῦ Εὐτυχοῦς νοσοῦντα διώσατο»[11].

Εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι ὁ Μ. Φώτιος ὑπογραμμίζει ὄχι μόνο τήν σαφή μονοφυσιτική αἵρεση τοῦ Διοσκόρου ἀλλά καί τίς σωτηριολογικές συνέπειές της: «... ἡ ἐν Χαλκηδόνι σύνοδος», σημειώνει «... ἐξοστρακίζει ... Νεστορίου τήν φρενοβλάβειαν, ἐξορίζουσα τούς ἐκ διαμέτρου τήν ὁμότιμον βλασφημίαν ἐκτετοκότας Εὐτυχῆ καί Διόσκορον, τήν ἀλληλοπρόξενον τοῦ σκότους ξυνωρίδα, τῆς αὐτῶν ἅμα κενοφωνίας ἀναθεματίζει. Ἑκατέρα γάρ τῶν προσεχῶς ῥηθεισῶν αἱρέσεων τήν σωτηρίαν ἡμῶν ἐφάπαξ ἀρνεῖται καί πρός τόν αὐτόν κρημνόν τούς πειθομένους αὐταῖς ἀκοντίζει, ἀλλ᾽ ἡ μέν τῷ δυαδικῷ τῆς ὑποστάσεως ἀμέτοχον τήν ἡμετέραν φύσιν τῆς θείας οὐσίας τερατολογοῦσα, ἡ δέ τῷ ἑνιαίῳ τῆς

---

10. Βλ. *Κατά Αἱρέσεων*, PG 94, 741A-744B.
11. Μ. Φωτίου, *Βιβλιοθήκη*, PG 103, 1052A.

φύσεως τήν ἑτέρας ἀναίρεσιν ἀποτολμᾶν οὐκ αἰσχυνομένη»[12].

5) Τόν ΙΔ' αἰώνα ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς στήν *Ὁμολογία Πίστεώς* του καταδικάζει ὡς μονοφυσιτική τή Χριστολογία τοῦ Διοσκόρου: «... καί τήν τετάρτην τήν ἐν Χαλκηδόνι τῶν ἑξακοσίων τριάκοντα Πατέρων κατά Εὐτυχοῦς καί Διοσκόρου, μίαν φύσιν ἐπί Χριστοῦ δογματιζόντων κακῶς ...». Τόν ἴδιο αἰώνα ὁ ἅγιος Φιλόθεος ὁ Κόκκινος, Πατριάρχης Κων/πόλεως, στή δική του *Ὁμολογία Πίστεως* εἶναι ὁ ἀναλυτικότερος τῶν Πατέρων γιά τόν μονοφυσιτισμό τοῦ Διοσκόρου. Γράφει χαρακτηριστικά τά ἑξῆς: «Ἐρρέτω Νεστόριος, Εὐτυχής τε καί Διόσκορος, Σεβῆρος τε καί ἡ τούτων ἐξάγιστος συμμορία, ὁ μέν Υἱῶν εἰσάγων δυάδα,... οἱ δέ, σύγχυσιν ποιοῦντες τήν τῶν φύσεων ἕνωσιν οὐχ ὑποστατικήν ἕνωσιν, ἀλλά φυσικήν κρᾶσιν καί φύρσιν αὐτήν δογματίζοντες, ὡς μηδέτερον τούτων κατ' αὐτούς εἶναι κυρίως τόν Χριστόν, μήτε Θεόν, μήτε ἄνθρωπον, ἀλλ' ἑτέραν τινά φύσιν, μίαν ἐξ ἀμφοτέρων συντεθεῖσαν, τερατώδη καί ἔκφυλον, μᾶλλον δέ ταῖς ἀληθείαις οὐδεμίαν ἑκατέρων ὑπ' ἀλλήλων συγχεομένων τε καί ἀναιρουμένων κατά τόν ἐκείνων λῆρον».

Εἶναι λοιπόν προφανές, ὅτι οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας διαχρονικῶς βεβαιώνουν καί διευκρινίζουν αὐθεντικά τό περιεχόμενο τῶν δογματικῶν ἀποφάνσεων τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων. Ὅμως ἀπό τίς μέχρι ἐδῶ κειμενικές παραθέσεις ἀνακύπτει εὔλογα τό ἐρώτημα: Πῶς οἱ λόγιοι καί οἱ φιλοσοφικότατοι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὁδηγήθηκαν σέ ἀντίθετα συμπεράσματα γιά τή Χριστολογία τοῦ Διοσκόρου ἀπό ἐκεῖνα τοῦ ὑποψηφίου; Καί ἕνα ἀκόμη κριτικό ἐρώτημα: Δικαιώνεται μία διδακτορική διατριβή, ὅταν δέν λαμβάνει ὑπόψη της τά παραπάνω κείμενα, πού εἶναι ἐγγύτερα τόσο σέ πρόσωπα ὅσο καί σέ γεγονότα, ἀλλά καί ἐκφράζουν παράλληλα αὐθεντικά καί διαχρονικά τή δογματική συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας; Πιστεύω πώς ὄχι.

---

12. *Ἐπιστολή πρός Ἀρμενίους* (285), B. Laourdas-L.G. Westerink (ἐκδ.), Photius Epistolae Amphilochia, τ. III, «Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana», Leipzig 1985, σ. 98-112.

Β. Οὐσιαστικά ὁ ὑποψήφιος ἐπιχειρεῖ νά θεμελιώσει τόν δῆθεν ὀρθόδοξο χαρακτήρα τῆς Χριστολογίας τοῦ Διοσκόρου στίς δύο ἐπιστολές τοῦ Διοσκόρου ἀπό τήν ἐξορία του στήν Γάγγρα.

Προσωπικῶς νομίζω ὅτι οἱ δύο ἐπιστολές θεμελιώνουν τήν μονοφυσιτική Χριστολογία τοῦ Διοσκόρου, ὅπως ἀκριβῶς προκύπτει καί ἀπό τήν ὁμολογία του στήν Α΄ Συνεδρία τῆς Δ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Ἐκεῖ ὁ Διόσκορος εἶπε: «τό ἐκ δύο (ἐνν. φύσεων) δέχομαι, τό δύο οὐ δέχομαι»[13].

Ἔτσι, στήν *Πρός Σεκουνδῖνον* Ἐπιστολή του ὁ Διόσκορος δέχεται ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση πού προσέλαβε ὁ Θεός Λόγος ἀπό τήν Παρθένο Μαρία καί τό Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ὁμοούσια μέ μᾶς. (Αὐτό εἶναι συνεπές μέ τήν ρήση του: «τό ἐκ δύο δέχομαι»). Δέν λέει ὅμως τίποτα ὁ Διόσκορος γιά τό πῶς ἡ ἀνθρώπινη φύση τελεῖ ἐν τῇ ἑνώσει της μέ τό Θεῖο Λόγο.

Στήν Ἐπιστολή τοῦ ἰδίου *Ἀπό Γαγγρῶν εἰς Ἀλεξάνδρειαν* λέει τά ἑξῆς: «Εἰ μή τό αἷμα τοῦ Χριστοῦ κατά φύσιν Θεοῦ ἐστίν καί οὐκ ἀνθρώπου, τί διαφέρει τοῦ αἵματος τῶν τράγων καί τῶν μόσχων καί τῆς σποδοῦ τῆς δαμάλεως; Καί τοῦτο γάρ γήινον καί φθαρτόν καί τό αἷμα τῶν κατά φύσιν ἀνθρώπων γήινον ἐστί καί φθαρτόν, ἀλλά μή γένοιτο ἑνός τῶν κατά φύσιν λέγειν ἡμᾶς ὁμοούσιον τό αἷμα τοῦ Χριστοῦ».

Ἀπό τό παραπάνω χωρίο γίνεται σαφής, πιστεύω, ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο εἶπε ὁ Διόσκορος τό «δύο (ἐνν. φύσεις) οὐ δέχομαι». Ὁ Διόσκορος δηλαδή δέν δέχεται μετά τήν ἕνωση τήν ὁμοουσιότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως τοῦ Χριστοῦ μέ μᾶς. Γι᾽ αὐτό καί εἶναι ἀτυχέστατη δογματικῶς ἡ σωτηριολογική ἑρμηνεία πού ἐπιχειρεῖ ἐδῶ ὁ ὑποψήφιος, ὄχι μόνο γιατί ἔτσι ἀγνοεῖται ὁ ὀντολογικός χαρακτήρας τῆς ὀρθόδοξης σωτηριολογίας ἀλλά καί γιατί αὐτή ἡ ἑρμηνεία δέν δικαιώνεται οὔτε ἀπό τό (χωρίς παραπομπή) προσκο-

---

13. ACO II, 1, 1, 120 & ACO II, 1, 1.121: «μετά γάρ τήν ἕνωσιν δύο φύσεις οὐκ εἰσίν». Ἄλλωστε, ἔτσι εἶχε ἐκφραστεῖ καί ὁ Εὐτυχής στήν Ληστρική σύνοδο τοῦ 449 καί εἶχε συμφωνήσει μαζί του ὁ Διόσκορος. Βλ. ACO 2,1,1. 143: «Εὐτυχής ὁ πρεσβύτερος εἶπεν· Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τόν Κύριον ἡμῶν πρό τῆς ἑνώσεως, μετά δέ τήν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ. Διόσκορος ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας εἶπεν: Συντιθέμεθα τούτοις καί ἡμεῖς πάντες».

μιζόμενο χωρίο τοῦ ἁγ. Κυρίλλου οὔτε τοῦ Μ. Ἀθα-νασίου[14], ἀφοῦ αὐτά μαρτυροῦν γιά τό ἀκριβῶς ἀντίθετο. Ὁ ὑποψήφιος παρερμηνεύει τά δύο χωρία. Ἐνῶ δηλαδή καί τά δύο κείμενα ἀναφέρονται στήν ὑπεροχή τοῦ Χριστοῦ ἔναντι τοῦ Μωυσῆ κατά τή θεία φύση, ὁ ὑποψήφιος ὅλως ἐσφαλμένως ἐντοπίζει τήν ὑπεροχή αὐτή στό Χριστό κατά τήν ἀνθρώπινη φύση (σελ. 185-186).

Γ. Τό σύγγραμμα τοῦ Karan Khella, *Dioskoros I. von Alexandrien. Theologie und Kirchenpolitik*, Hamburg 1981-1983, ἀποτελεῖ μιά ὀγκώδη μελέτη 371 σελίδων, μέ τόν ἴδιο σχεδόν τίτλο τῆς διατριβῆς τοῦ ὑποψηφίου, ἀφοῦ ἡ ἀναφερόμενη ὡς θεολογία τοῦ Διοσκόρου δέν εἶναι παρά ἡ Χριστολογία του. Ὁ ὑποψήφιος μᾶς πληροφορεῖ ὅτι ἡ μελέτη αὐτή «δέν εἰσέρχεται σέ μία βαθιά ἀνάλυση τῆς χριστολογικῆς σκέψης τοῦ Διοσκόρου, δέν ἀπαντᾶ σέ καίρια ἐρωτήματα καί δέν ἐπιλύει σημαντικά προβλήματα πού συνδέονται μέ τή θεολογική καί ἱστορική πορεία τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας» (σ. 19). Δέν μᾶς λέει ὅμως πουθενά στήν ἐργασία του, ποιά εἶναι αὐτά «τά καίρια ἐρωτήματα» καί «τά σημαντικά προβλήματα» πού δέν τίθενται καί δέν ἐπιλύονται ἀπό τή μελέτη τοῦ K.Khella. Ἀκόμη δέν μᾶς πληροφορεῖ συγκεκριμένα, τί ἐπιπλέον ἀπό τόν ἀντιχαλκηδόνιο θεολόγο Khella συνεισφέρει στήν ἐπιστήμη μέ τή δική του μελέτη. Μάλιστα, ἐπειδή ὁ ὑποψήφιος δέν γνωρίζει γερμανικά, ὅπως φαίνεται ἀπό τό ὑπόμνημά του, τίθενται εὔλογα ἐρωτηματικά. Ἀπό τή μελέτη τοῦ συγγράμματος τοῦ Khella δέν διαπίστωσα καμία οὐσιώδη διαφοροποίηση τοῦ ὑποψηφίου ἀπό τίς ἀντιχαλκηδόνιες ἀπόψεις τοῦ συγγραφέα,

---

14. Βλ. Μ. Ἀθανασίου, *PG* 26, 168C: «Ὁ μέν Μωυσῆς θεράπων, ὁ δέ Χριστός Υἱός· κἀκεῖνος μέν πιστός εἰς τόν οἶκον, οὗτος δέ ἐπί τόν οἶκον, ὡς αὐτός αὐτόν κατασκευάσας καί κύριος, αὐτοῦ καί δημιουργός τυγχάνων, καί ὡς Θεός ἁγιάζων αὐτόν. Ὁ μέν γάρ Μωυσῆς ἄνθρωπος φύσει ὤν, πιστός ἐγένετο, πιστεύων τῷ διά τοῦ Λόγου λαλοῦντι αὐτῷ Θεῷ· ὁ δέ Λόγος οὐχ ὥσπερ τις τῶν γενητῶν ἦν ἐν σώματι, οὐδέ ὡς κτίσμα ἐν κτίσματι, ἀλλάΘεός ἐν σαρκί καί δημιουργός καί κατασκευαστής, ἐν τῷ κατασκευασθέντι ὑπ᾽ αὐτοῦ. Καί οἱ μέν ἄνθρωποι ἕνεκα τοῦ εἶναι καί ὑφεστάναι σάρκα περιβέβληνται· ὁ δέ τοῦ Θεοῦ Λόγος ἕνεκα τοῦ ἁγιάζειν τήν σάρκα γέγονεν ἄνθρωπος καί Κύριος ὤν, ἐν τῇ μορφῇ τοῦ δούλου ἦν· δούλη γάρ τοῦ Λόγου ἡ πᾶσα κτίσις, ἡ παρ᾽ αὐτοῦ γενομένη καί ποιηθεῖσα».

μέ ἐξαίρεση τήν ἀντιφατική ἐμμονή τοῦ ὑποψηφίου τόσο στήν ὀρθοδοξία τοῦ Διοσκόρου ὅσο καί στήν ὀρθοδοξία τῆς Δ′ Οἰκουμενικῆς Συνόδου.

Συνοψίζοντας, θά ἔλεγα ὅτι ἡ κριθείσα διατριβή προσκρούει σέ ἀνυπέρβλητα μεθοδολογικά προβλήματα, ἀφοῦ μέ βάση τά διεθνῆ ἐπιστημονικά δεδομένα δέν εἶναι δυνατόν νά δικαιωθεῖ μία διδακτορική μελέτη πού ἀγνοεῖ ἤ σκοπίμως ἀντιπαρέρχεται ἀντίθετες ἀπόψεις πρός ἐκεῖνες πού ὑποστηρίζονται στή διατριβή, ὅταν μάλιστα συμβαίνει αὐτές νά εἶναι καίριες καί νά στοιχειοθετοῦν τήν ὑποτιθέμενη πρωτοτυπία της. Καί τοῦτο ἰσχύει ὄχι μόνο γιά τό πηγαῖο ἀλλά καί γιά τό βιβλιογραφικό ἐρευνητικό ὑλικό.

Γιά λόγους στοιχειώδους ἐπιστημονικῆς συνέπειας ἡ ἐν λόγῳ διατριβή προκειμένου νά δικαιώσει τόν τίτλο της θά ἔπρεπε νά μᾶς δώσει μιά συνθετική ἀπάντηση πού νά προκύπτει ἀπό ἔρευνα σέ βάθος, σύγκριση καί ἀξιολόγηση ὅλων τῶν ἐρευνητικῶν πηγῶν, Ὀρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων. Κατά τή γνώμη μου ὁ τίτλος πού θά ταίριαζε στό περιεχόμενο τῆς μελέτης πού ὑποβλήθηκε, θά μποροῦσε νά ἦταν: «Ἡ ἀντιχαλκηδόνια θεώρηση τῆς Χριστολογίας τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική του». Τότε ὅμως ὁ ὑποψήφιος θά ἔπρεπε νά κάνει σαφή καί τόν μονοφυσιτικό χαρακτήρα αὐτῆς τῆς Χριστολογίας.

Ἀπό αὐτά καί μόνο πού ἀναφέρθηκαν ἕως ἐδῶ ἀποδεικνύεται ὅτι ἡ παρούσα διατριβή στερεῖται οὐσιαστικά πρωτοτυπίας καί δέν ἀποτελεῖ συμβολή στήν ἐπιστήμη.

Γι᾽ αὐτό καί παρακάλεσα τόν κ. ὑποψήφιο νά διαγράψει ἀπό τόν Πρόλογο τῆς μελέτης του τά σχετικά μέ τήν ὑποτιθέμενη «διακριτική καί ἔντεχνη συμπόρευση στήν ἔρευνα καί τίς πολύτιμες συμβουλές» μου (σ. 6), γιατί προφανῶς δέν ἀνταποκρίνονται στήν ἀλήθεια.

Δημήτριος Τσελεγγίδης
καθηγητής τοῦ Τμήματος
Θεολογίας τοῦ Α.Π.Θ.

ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΙΣ

«ΑΓΙΟΙ ΕΞ ΑΓΑΡΗΝΩΝ», εἶναι τό νέο πόνημα, τό ὁποῖο προσφάτως ἐξέδωσε ἡ Σταυροπηγιακή καί Συνοδική Ἱερά Μονή Ἁγίου Συμεών Νέου Θεολόγου Καλάμου-Ἀττικῆς.

Πρόκειται γιά ἕνα λίαν ἐνδιαφέρον ἔργο, τό ὁποῖο προλογίζει ὁ Πανοσιολογιώτατος Ἀρχιμ. π. Χριστόδουλος, Καθηγούμενος τῆς ὡς ἄνω Μονῆς, καί περιέχει: 1) Τό μαρτύριο τοῦ πανένδοξου Νεομάρτυρος Ἀναστασίου τοῦ ἐκ Παραμυθίας. 2) Τό θαυμαστό βίο τοῦ ὁσίου ἱερομονάχου Δανιήλ τοῦ ἐξ Ἀγαρηνῶν. 3) Τήν ὑπερθαύμαστη ὀπτασία τοῦ Δανιήλ. 4) *Παράρτημα*, ὁ Ἅγιος Νεομάρτυς Ἰωάννης τοῦ Ἀγρινίου, ὁ πρώην Δερβίσης τῆς Κόνιτσας καί 5) Τήν πανηγυρική ἀκολουθία τοῦ Νεομάρτυρος Ἀναστασίου.

Ἡ συγκεκριμένη ἐργασία ἔχει ὡς βάση τά σχετικά χειρόγραφα καί τίς πηγές, γι᾽ αὐτό καί θά συμβάλλει κατά πολύ στό χῶρο τῆς ἁγιολογίας καί τῆς θεολογίας γενικότερα. Συγχαίρουμε τόσο τόν ἅγιο Καθηγούμενο τῆς Μονῆς, ὅσο καί τούς πατέρες αὐτῆς, εὐχόμενοι ὁ Ἅγιος Θεός νά εὐλογεῖ καί νά ἁγιάζει τή ζωή καί τό θεάρεστο ἔργο τους μέ παρόμοιες πνευματικές προσφορές πρός δόξαν τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ καί οἰκοδομήν τοῦ χριστεπωνύμου πληρώματος.

Σωτήριος Ἰ. Μπαλατσούκας
Διδάκτωρ Θεολογίας Α.Π.Θ.

ΧΡΟΝΙΚΑ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ.

Θ. Λατρεία

Ὁ Παναγιώτατος Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Κ.Κ. Παντελεήμων ὁ Β′ κατά τό δίμηνον Μαρτίου-Ἀπριλίου 2002 ἐχοροστάτησε, προεξῆρχε καί ἐκήρυξε:

Μάρτιος

Τήν Κυριακήν τοῦ Ἀσώτου 3 τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Μητροπολιτικόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ. Τήν Κυριακήν τῶν Ἀπόκρεω 10 τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τῶν Ἁγίων Κυρίλλου καί Μεθοδίου. Τήν Κυριακήν τῆς Τυρινῆς 17 τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Καθεδρικόν Ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας. Τό ἑσπέρας τῆς αὐτῆς ἡμέρας, κατά τόν Ἑσπερινόν τῆς Συγχωρήσεως εἰς τόν Ἱερόν Μητροπολιτικόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Τό ἑσπέρας τῆς Δευτέρας 18 τοῦ μηνός, κατά τήν Ἀκολουθίαν τοῦ Μεγάλου Ἀποδείπνου εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Δημητρίου. Τήν Τετάρτην 20 τοῦ μηνός εἰς ἑσπερινήν Προηγιασμένην Θείαν Λειτουργίαν εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου τοῦ Ἁγίου Δημητρίου. Τήν Παρασκευήν 22 τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Δημητρίου κατά τήν Ἀκολουθίαν τῶν Α′ Χαιρετισμῶν. Τήν Κυριακήν τῆς Ὀρθοδοξίας 24 τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Δημητρίου. Τήν Δευτέραν 25 τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Καθεδρικόν Ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας, ὅπου ἐτέλεσε τήν ἐπίσημον Δοξολογίαν ἐπί τῇ Ἐθνικῇ Ἑορτῇ τοῦ Εὐαγγελισμοῦ. Τήν Παρασκευήν 29 τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Μητροπολιτικόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ κατά τήν Ἀκολουθίαν τῶν Β′ Χαιρετισμῶν. Τό ἑσπέρας τοῦ Σαββάτου 30 τοῦ μηνός, κατά τόν Πανηγυρικόν Ἀρχιερατικόν Ἑσπερινόν εἰς τόν Ἱερόν Μητροπολιτικόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ. Τόν θεῖον λόγον ἐκήρυξεν ὁ Πρωτοσύγκελλος τῆς Ἱ.Μ.Θ Μ. Ἀρχ. Ἰωάννης Τασσιᾶς. Τήν Κυριακήν τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ 31 τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Μητροπολιτικόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ.

Ἀπρίλιος

Τήν Παρασκευή 5 τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Καθεδρικόν Ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας κατά τήν Ἀκολουθίαν τῶν Γ' Χαιρετισμῶν. Τήν Κυριακήν τῆς Σταυροπροσκυνήσεως 7 τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Καθεδρικόν Ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας. Τήν Παρασκευήν 12 τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τῶν Ἁγίων Κυρίλλου καί Μεθοδίου κατά τήν Ἀκολουθίαν τῶν Δ' Χαιρετισμῶν. Τήν Κυριακήν τοῦ Ὁσίου Ἰωάννου τῆς Κλίμακος 14 τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Δημητρίου κατά τήν Ἀκολουθίαν τοῦ Μεγάλου Κανόνος. Τήν Παρασκευήν 19 τοῦ μηνός εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Δημητρίου κατά την Ἀκολουθίαν τοῦ Ἀκαθίστου Ὕμνου. Τήν Κυριακήν τῆς Ὁσίας Μαρίας Αἰγυπτίας 21 τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τῶν Ἁγίων Κυρίλλου καί Μεθοδίου. Τήν Κυριακήν τῶν Βαΐων 28 τοῦ μηνός, εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Πολιούχου Ἁγίου Δημητρίου.

Ἐθιμοτυπία - Συσκέψεις

Ὁ Παναγιώτατος Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Κ.Κ. Παντελεήμων ὁ Β'.

- Τήν Τρίτην 5 Μαρτίου προήδρευσε τῆς κατά μῆνα τακτικῆς ἱερατικῆς συνάξεως τοῦ κλήρου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως.
- Τήν Τρίτην 2 Ἀπριλίου προήδρευσε τῆς κατά μῆνα τακτικῆς ἱερατικῆς συνάξεως τοῦ Κλήρου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως.

Ἑσπεριναί Ὁμιλίαι Μ. Σαρακοστῆς μέ γενικόν θέμα:
Ο ΠΡΟΦΗΤΑΝΑΞ ΔΑΥΙΔ
Εἰς τόν Ἱερόν Ναόν τοῦ Ἁγίου Δημητρίου- Πολιούχου.

Α' Κυριακή Νηστειῶν (Ὀρθοδοξίας) 24.3.2002

Ὁμιλητής: Πανοσιολ. Μ. Ἀρχιμανδρίτης π. Ἰωάννης Τασσιᾶς, Πρωτοσύγκελλος Ἱ.Μ. Θεσσαλονίκης καί Ἱερατικῶς Προϊστάμενος Ἱεροῦ Προσκυνηματικοῦ Ναοῦ Ἁγίου ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ- ΠΟΛΙΟΥΧΟΥ.

Β ' Κυριακή Νηστειῶν (Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ) 31.3. 2002

Ὁμιλητής: Πανοσιολ. Μ. Ἀρχιμανδρίτης π. Στέφανος Τόλιος, Γενικός Γραμματεύς Ἱ.Μ. Θεσσαλονίκης καί Ἱερατικῶς Προϊστάμενος Ἱεροῦ Καθεδρικοῦ καί Προσκυνηματικοῦ Ναοῦ τῆς τοῦ ΘΕΟΥ ΣΟΦΙΑΣ.

Γ' Κυριακή Νηστειῶν (Σταυροπροσκυνήσεως) 7.4.2002

Ὁμιλητής: Πανοσιολ. Ἀρχιμανδρίτης π. Ἰάκωβος Ἀθανασίου, Ἱερατικῶς Προϊστάμενος Ἱεροῦ Ναοῦ Ἁγίου Θεράποντος.

Δ' Κυριακή Νηστειῶν (Ὁσίου Ἰωάννου τῆς Κλίμακας) 14.4.2002

Ὁμιλητής: Αἰδεσιμολ. Μ. Πρωτ/ρος π. Θεόδωρος Ζήσης,Τακτικός Καθηγητής Θεολογικῆς Σχολῆς Α.Π.Θ.

Ε' Κυριακή Νηστειῶν (Ὁσίας Μαρίας τῆς Αἰγυπτίας) 21.4. 2002

Ὁμιλητής: Αἰδεσιμολ. Μ. Πρωτ/ρος π. Δημήτριος Βακάρος, Δρ. Θεολογίας.

ΧΟΡΟΣΤΑΣΙΑΙ
Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης
Κ.Κ. Παντελεήμονος Β'
κατά τήν Μ. Ἑβδομάδα καί τό Πάσχα 2002

Κυριακή Βαΐων (28.4.2002)

7.00-10.30 π.μ.: Θά χοροστατήσῃ κατά τήν Ἀκολουθίαν τοῦ Ὄρθρου θά τελέσῃ τήν Θείαν Λειτουργίαν τοῦ Ἱεροῦ Ναοῦ Χρυσοστόμου, καί θά κηρύξῃ τόν Θεῖον Λόγον εἰς τόν Ἱερόν Προσκυνηματικόν Ναόν Ἁγίου Ἐνδόξου Μεγαλομάρτυρος Δημητρίου τοῦ Μυροβλύτου τοῦ Πολιούχου καί Προστάτου ἡμῶν. Ἀκολούθως θά προστῇ ἐντός τοῦ ὡς εἴρηται Ἱεροῦ Ναοῦ τῆς Ἱερᾶς Λιτανεύσεως ἐπί τῇ Κυριακῇ τῶν Βαΐων.

7.00-9.00 μ.μ: Θά χοροστατήσῃ κατά τήν Ἀκολουθίαν τοῦ Νυμφίου εἰς τόν Ἱερόν Προσκυνηματικόν Ναόν Ἁγίου Δημητρίου τοῦ Μυροβλύτου, τοῦ Πολιούχου καί Προστάτου ἡμῶν.

Μεγάλη Δευτέρα (29.4.2002)

7.00-9.00 μ.μ. : Θά χοροστατήσῃ κατά τήν Ἀκολουθίαν τοῦ Νυμφίου εἰς τόν Ἱερόν Προσκυνηματικόν καί Καθεδρικόν Ναόν τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας.

Μεγάλη Τρίτη (30.4.2002)

7.00-9.00 μ.μ: Θά χοροστατήσῃ κατά τήν Ἀκολουθίαν τοῦ Νυμφίου εἰς τόν Ἱερόν Προσκυνηματικόν Ναόν Ἁγίου Δημητρίου τοῦ Μυροβλύτου, τοῦ Πολιούχου καί Προστάτου ἡμῶν.